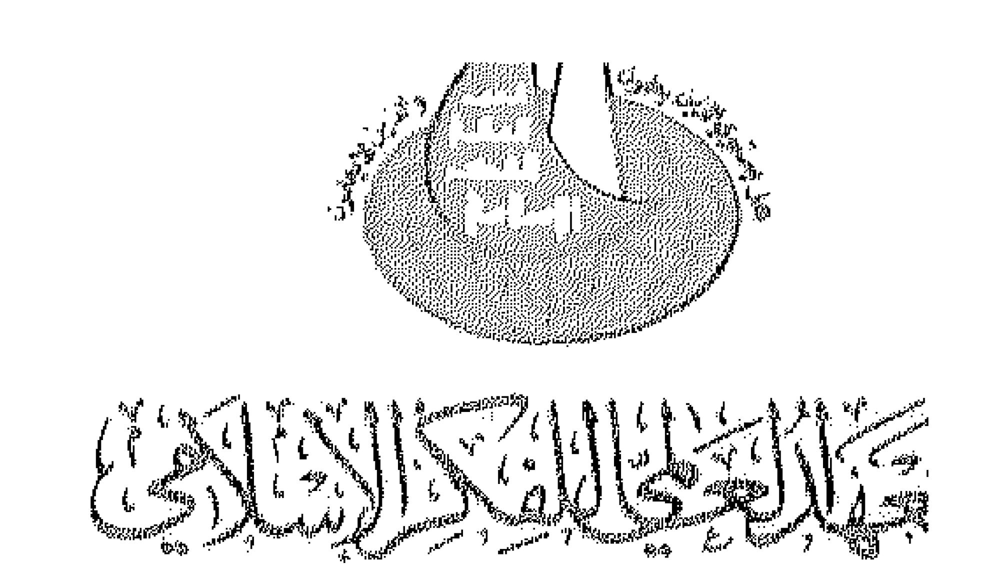
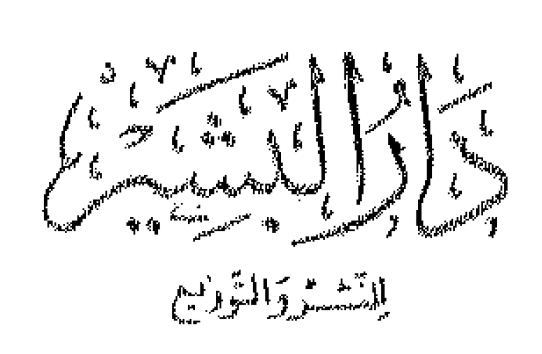




سلسلة إسلامية المعرفة ٥

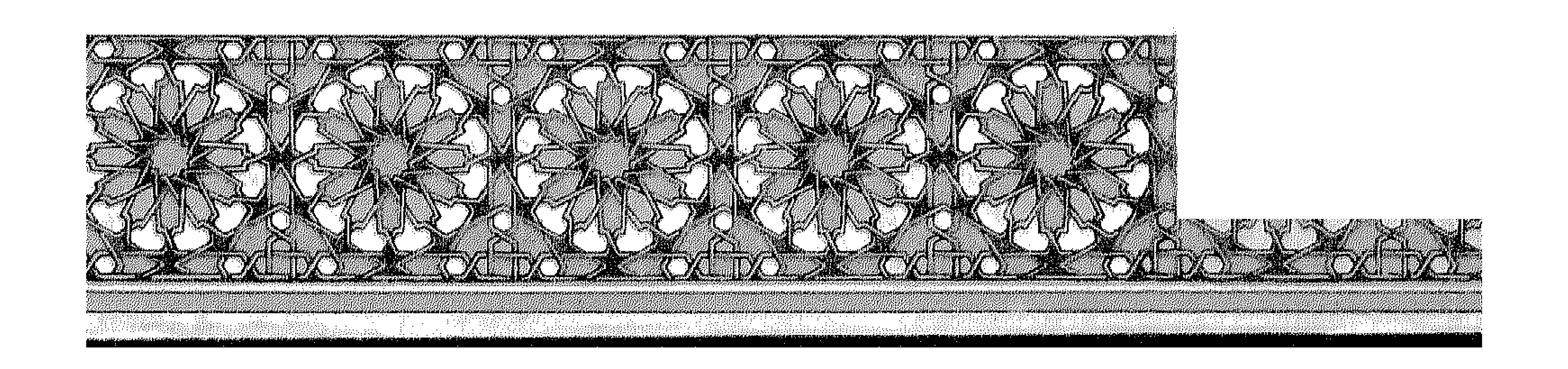
نحو علم الإنسان الإسلامي

تعريف ونظريات واتجاهات

د. أكبر س. أحمد

ترجمه عن الانكليزية

د. عبد الغني خلف الله



د. أكبر أحمد

مؤلف كتاب: «نحو علم الإنسان الإسلامي» هو العالم الباكستاني أكبر. س. أحمد: من أعلام علم الإنسان المعاصرين، ولد ونشأ وأتم مراحل تعليمه الأولى في وطنه الباكستان، حتى حصل على الدرجة الجامعية الأولى من جامعة البنجاب عام ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م، وحصل على دكتوراه الفلسفة من مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن عام ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

وقد كتب أكبر أحمد العديد من البحوث والكتب في مجال تخصصه، حتى لفت إليه أنظار علماء الإنسان على الصعيد الدولي، وكان الكثير مما كتب خاصًا بالمسلمين في وطنه الباكستان. أولئك الذين ولد بينهم ويعيش ويعمل اليوم بينهم.

وقد كان امتيازه سببًا في أن يسند إليه العديد من المناصب العلمية المرموقة. فهو أول من تولى منصب المدير العام للمركز القومي للتنمية الريفية في «إسلام أباد» عاصمة بلاده، كما تولى منصب مدير مركز العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية التابع للجنة المنح الجامعية بالباكستان.

وعمل أستاذًا زائرًا للدراسات العليا بمدرسة العلوم الاجتماعية بجامعة برنستن بالولايات المتحدة، وبمعهد التنمية الدولية بجامعة هارفرد الأمريكية ولامتيازه العلمي منحته جامعة واشنطن درجة الأستاذية الشرفية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ (١) خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ (٢)
ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ (٣) ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ
مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥)

العلق ١ـ ٥

وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا
وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ
وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٧٨)

النحل ٧٨

نحو علم الإنسان الإسلامي

تعريف ونظريات واتجاهات

الطبعة الأولى

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م

٣٠٦ر٤٣٠٦ر٢١٠

أحم أحمد، أكبر. س

نحو علم الإنسان الإسلامي: تعريف ونظريات واتجاهات

أكبر. س . أحمد، ترجمة عبد الغني خلف الله . ـ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

١٦٠ ص . ـ (سلسلة إسلامية المعرفة، ٢)

ر . أ (١٩٨٩/٨/٥٠٢)

١ـ الإسلام والأنثروبولوجيا الاجتماعية

أ ـ عبد الغني خلف الله، مترجم ب ـ العنوان

جـ ـ السلسلة

(تمت الفهرسة بمعرفة دائرة المكتبات والوثائق الوطنية)

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبات والوثائق الوطنية

(١٩٨٩/٨/٥٠٢)

سلسلة إسلامية المعرفة ٥

نحو علم الإنسان الإسلامي

تعريف ونظريات واتجاهات

د. أكبر. س. أحمد

المركز القومي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

بإسلام أباد

ترجمه عن الإنكليزية

د. عبد الغني خلف الله

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن - فيرجينيا

الولايات المتحدة الأمريكية

دار البشير للنشر والتوزيع

سلسلة إسلامية المعرفة ٥

Library of Congress Cataloging-In-Publication Data

Ahmed. Akbar S.

[Toward Islamic Anthropoloy. Arabic] *Nahwa 'ilm al Insan al Islami: ta'rif wa nazariyat wa Ittijahat* / Akbar S. Ahmed; *tarjamahu 'an al Ingliziyah* 'Abd al Ghani Khalaf Allah. P. cm. -- *(Silsilat Islamiyat al ma'rifah 5)*

Translation of: Toward Islamic Anthropoloy

Bibliography: P. Romanized record. ISBN 0-912463-30-9: -- ISBN 0-912463-31-7

1. Ethnology. 2. Ethnology--Islamic countries. 3. Islamic countries--Social life and customs. I. Title. II. Series. [GN320. A3612 1989 Orien Arab] 306--dc20

89-7441

CIP

تقدير

لا يسعني إلا أن أشيد بالمساعدة القيمة التي قدمها لهذا البحث كُلٌّ من الأساتذة محمد أفضل وخورشيد أحمد، وإسماعيل الفاروقي. ولقد كان الأستاذ إسماعيل الفاروقي (رحمة الله عليه) على وجه الخصوص مصدرَ إلهامٍ دائم يدفعني إلى الكتابة عن الإسلام وعلم الإنسان الإسلامي.

ولكي أُعطي صورةً واضحة لعلم الإنسان الغربي في أجزاء البحث المخصصة له رجعتُ بتوسع إلى عالم بريطاني كبير هو العالم هـ. بيتي (H. Beattie).

ولعل هذا البحثَ لا يعدو أن يكونَ تدريباً على تقصّي الحقائق، وأملي أن أعودَ مستقبلاً فأعالج القضايا الرئيسية التي أثارها هذا البحث بتفصيل أكبر.

أكبر . س . أحمد

تقدمة

هذا الكتابُ هو الأول من سلسلة كتب يُقدمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي تنفيذًا لمخططه الخاص بإسلامية العلوم الاجتماعية وهو مخطط نبتت فكرتُه، وتبلورت في عددٍ من الندوات عقدت خاصة لدراسة الموضوع ويتكون المخطط من اثنتي عشرة خطوة لتنفيذ ما يجب القيامُ به من إسلامية مختِلف فروعِ المعرفة البشرية[1].

بعضُها ينطوي على محاولة القيام بدراسة شاملة للمنجزات الغربية الحديثة وتقويمها، وأخرى تنطوي على نفس الشيء بالنسبة للتراث الإسلامي في المعرفة، والهدف هو التوصلُ إلى دراسة شاملة للمستوى الفني في كل تخصص، وإعداد ذلك التخصص لإعادة صياغته على أسس إسلامية، ويتضمن ذلك تصحيحَ ما فيه من أحكام فاسدة وأخطاء، ومعالجة أوجه القصور فيه، وتقويم اعوجاج مناهج بحثه ومراجعه.

ولا تعني الإسلاميةُ بحال تطويعَ أيٍّ جانب من جوانب المعرفة لمبادىء جامدة، أو أهداف مفروضة، ولكنها تعني تخليص ذلك الجانب من قيوده، والإسلام ينظر إلى المعرفة على أنها ناقدة: بمعنى أنها شمولية

---

(١) تفصيل هذا المخطط يوجد في كتاب: إسلامية المعرفة المبادىء العامة وخطة العمل. المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ هيرندن، فيرجينيا ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

النظرة ضرورية وعقلانية تقضي بأن تتعرض كل قضية علمية لاختبارات نعجم سلامة أسسها واتساقها مع الحقائق وفائدتها في تقدم الإنسان وصلاح أخلاقه. وتأسيسًا على ذلك، فإن الإسلامية التي نتطلع إليها سوف تفتح صفحة جديدة في تاريخ الروح الإنسانية، وستقرِّبها إلى الحقيقة بأكثر من ذي قبل والدراسة التي نقدم لها هي أول محاولة منهجية من نوعها لتقويم علم الإنسان الغربي من وجهة النظر الإسلامية. وما قطعت به تلك الدراسةُ من أن هناك الكثير في هذا العلم مما تفيدُ علماءَ المسلمين دراستُه، والكثير أيضًا مما يجب عليهم تجنّبه مما يتفق مع تلك الروح الإسلامية ـ ذات النظرة الشمولية، والحكم الموضوعي ـ التي دفعت بالكاتب إلى القيام بهذا العمل العلمي.

وإن الأحكام الفاسدة التي صدرت عن علماء الإنسان الغربيين والتي قام أكبر أحمد بتعريفها في عرضه الشامل لتصدمنا بكثرة عددها ونوعها، وما نجم عنها من معلومات خاطئة، فإننا نعتبره مجرد إزعاج مربك. إلا أن الأكثر خطورة منها هو الأخطاء المنهجية، فالتحيز المنهجي تحد يتطلّبُ من الفكر الإسلامي تعبئة قواه للنضال، فمادام الإسلام يتبنى قضية الحق، لأنها قضيته، فإنه يقرر أنه حيثما توافرت الدلائلُ على صحة وجهة النظر الأخرى، فإن على العقل أن يخضع نفسه لها متقبلاً إياها، فإذا ما عزَّت الدلائل، أو أعوزها الإثبات، فإن العقل الإسلامي يجد من واجبه أن يكشف فساد أي وجهة نظر. فالحق دومًا يستبعد ما عداه، ولا يقبل أنصاف الحلول، ومع ذلك فإن العقل الإسلامي بحكم أنه يقومُ على أنه إلى الله جل ثناؤه تنتهي الحقائق جميعًا، لا يصيبه الغرور أبدًا، وهذا العقل لا يدعي مطلقًا أن شيئًا توصل إليه هو نهايةُ المطاف فذلك أمر قد اختص به الوحي لا غير.

وفيما يتعلق بالعالم الإسلامي، فقد كانت لعلم الإنسان الغربي وجوهٌ متعددة فالرحالة والمستكشفون في الماضي، والعلماء والقواد الذين صحبوا نابليون إلى مصر، وإداريو المستعمرات في المناطق الإسلامية، كانوا جميعاً من (علماء الإنسان) الذين يجرون وراء الحقائق الاجتماعية ليضعوها في خدمة أهداف الاستعمار. وبعثات التنصير التي حملت رسالة دين الحب والإخاء، وحتى توابعها من معلمين ينشرون المعرفة، وأطباء يعطون الدواء والشفاء: كلهم كانوا «علماء إنسان» يجرون وراء تصيد الخونة والمتعاونين، وزعزعة دعائم الإسلام في أذهان أتباعه، وأخيراً فإن عالم الاجتماع الغربي والأخصائيين من أنواع أخرى عديدة، مثل دارسي التراث الشعبي، ومؤرخي الفنون والآداب، وعلماء اللغة، ودارسي الثقافات الموسيقية، هؤلاء ويضاف إليهم ذلك المسخ الذي يمثله العالم المسلم الذي تعلم في الغرب، كل هؤلاء علماء إنسان أتقنوا فن تصوير الثقافات الشعبية والمحلية للجماهير كمنابع للحياة القومية كانت متدفقة قبل ظهور الإسلام.

وأكداس أخطائهم، وأحكامهم المسبقة في هذا المجال فادحة الحجم ـ وكما يؤكد أكبر أحمد ـ فإنه لا مفر من كشف أخطائهم وإعادة صياغة معارفهم بعد تطهيرها، وإذا كان هناك ثمة عذر لهؤلاء، فهم ممن قدموا إلى العدو الاستعماري الجديد خدمات دون شعور منهم، بل عن جهل بقيمتها بأنهم (بسطاء مفيدون) فإن غيرهم تجب مواجهتُهم وكشفُ تورطهم بالاشتراك فيما قام به الاستعمار من تقطيع أوصال العالم الإسلامي.

والطريق الإيجابي الذي يمكن توجيه علم الإنسان إليه بعد إعادة

صياغتـه صياغـة إسلامية، تبدأ من المنظور الإسلامي الذي يقوم على توحيد الحق جل ثناؤه، وعلى الإيمان بالغيب، وعلى التفكر واتباع الحق في أمور الحياة، وعلى شموليّة النظرة للإنسان وفكرة الأمة الواحدة (العضو في المجتمع الإنسـاني) والنظر إلى الأخلاق كمقوم أساسي من مقومات الإنسان يُلحق بدونها بعالم الحيوان.

ولعل أشق ما يطلب من علم الإنسان اليوم، هو أن ينسق مساره مع قضية إصـلاح منـاهج الفكر واسلامية المعرفة، فلقد ظل علـم الإنسان الغربي ردحًا من الزمن أسير نظرة ثقافية محدودة إلى الحقائق والإنسان، حتى أنه لم يكن يعرف معنى الإنسان إلاّ من خلال الرؤية الثقافية الغربية العـوراء التي لا مصـدر لتكـوينهـا إلاّ الوجود الحسّي، وأما الوحي وهو المصـدر الأهـم للمعرفة عند الإنسان المسلم فلم تكن ترى فيه مصدرًا للمعرفة أو الثقافة ولا تزال هذه الرؤية الخاطئة هي المسيطرة حتى الآن.

ولا يساورنا شك في أن الانتماء الثقافي حقيقة من حقائق الخلق وقد وصفه القرآن الكريم في قوله: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾**. الحجرات: ١٣. وهي حقيقة جديرة بالدراسة والتحليل لما في ذلـك من آثـار على تحديد الهوية والتكامل وإثراء حياة الإنسان كما لا يساورنا شك في أن الانتماء الثقافي يجب ألا يقودنا إلى التعصب الثقافي الـذي يُطوِّع كل القيم له على أساس أنه نهاية المطاف كأساس للحياة والأخلاق. وهذا هو الاختيار الصعب في إطار ضِيق الأفق الثقافي الذي وقع علماء الإنسان فريسة له في الماضي، وما زالوا يقعون فيه حتى اليوم،

وواجب علم الإنسـان ـ كما هو واجب كل فروع المعرفة الأخرى ـ أن يتخلص من هذه النـظرة الضيقـة الأفق التي رُزِىء بهـا بسبب الضغوط التاريخيّة الأوروبيّة، يجب أن يُقَدَّم علم الإنسان من خلال نظرة شموليّة، تعتمد تكريم الإنسان والنظر إليه على أنه المخلوق الذي استخلفه الله سبحانه وتعالى في هذه الأرض وائتمنه على عناصر الوجود وابتلاه بتلك الأمانة وسخَّر له سائر المخلوقات، ومكَّنه من كل عناصر الطاقة ليعمر هذا الكـون وليوجـد فيه التوازن والانسجام الكامل وليقيم الحق والعدل فيه وينشـر الخير في رحـابه. . كما يجب أن تُنْهَىٰ تلك النظرة التي أملاها الاستعـلاء الأوربي على البشر يوم ينظر إلى العالم كعينات في حديقة للحيوان: كل عينة منها لها عاداتها وثقافتها التي يدرسها كما يدرس عادات الحيوانات ويجري التجارب عليها كما يجريها على سائر عناصر الطبيعة ليمكن للسياسـات الاستعمـارية والمصـالـح الاستعـلائيّة الغـربيّة، أو كفـراغـات يجب أن تمـلأهـا ديانة الغرب وثقافته وحضارته. على علم الإنسـان أن يدرس من جديد الحقائق الأوليّة البسيطة في المعرفة وهي ذاتهـا الحقـائق الأولى في الإسـلام فالله ـ جل ثناؤه ـ واحد، والحقيقة واحدة، وبنو الإنسان جنس واحد.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي*
شعبان ١٤٠٩هـ / أبريل ١٩٨٩م

---

* أعد مقدمة الطبعة الانكليزيّة لهذا الكتاب الشهيد الدكتور إسماعيل الفاروقي ـ رحمه الله ـ وقد استفيد من ترجمة تلك المقدمة مع زيادة وتنقيح في هذه المقدمة العربيّة.

في هذه الترجمة

(١) أسمـاء الأعلام وعناوين المراجع الواردة في سياق الترجمة مكتوب مقابلها بالإنكليزية تيسيرًا للنطق السليم والرجوع إلى تلك المراجع عند الحاجة.

(٢) اقتضت الضـرورة ورود بعض الـرمـوز الصوتية لأصوات عربية في الترجمة، تلك الرموز هي ـ مع مقابلها من الحروف العربية :

ـ أصوات الحركة :

ī = ي . ā = آ . ū = وُ

ـ الأصوات الساكنة :

ء (الهمزة) = « , »

ح = « Ḥ » ـ « ḥ »

ع = « ، »

(٣) مصطلحات عِلم الإنسان الواردة في الترجمة مكتوب مقابلها بالإنكليزية.

البَابُ الأوَّل

الفصل الأول

مقدمة

(أ) علم الإنسان (الانثروبولوجيا Anthropology) :

هذه الدراسة عبارة عن تأملات في موضوع شائك معقد، يزيد من صعوبتها أنها دفاع عن موقف غيبي، وعرض لمنطق عقدي، وجهد يبذل لخدمة اتجاه أخلاقي. ومن ثم فإن هذه التأملات لا تعدو أن تكون حلقة في سلسلة الجدل المتصل حول القضايا المصيرية في المجتمع الإسلامي المعاصر.

إن المهمة الأولى لعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)[1] هي مساعدتنا على أن نفهم أنفسنا عن طريق دراستنا لثقافات الآخرين، وعلى أن نحس أن الناس جميعًا في جوهرهم وحدة واحدة، مما يجعلنا نستطيع أن يدرك بعضنا أقدار بعض. ولم يحدث في التاريخ سوى من عهد قريب أن انتشرت فكرة تشابه البشر في جوهرهم وفي اهتماماتهم الأساسية، مما يترتب عليه قيام التزامات عامة معينة تجاه بعضهم البعض. تلك الفكرة وردت صراحة أو ضمنًا في معظم ديانات العالم الكبرى، وإن كانت حتى اليوم غير مقبولة على الإطلاق عند كثير من الناس حتى في المجتمعات (المتقدمة) ولا تعني شيئًا على الإطلاق في كثير من الثقافات الأقل تقدمًا. ففي بعض قبائل السكان الأصليين إذا لم يستطع الغريب بينهم أن يثبت

---

(١) من كلمة anthropos اليونانية وتعنى «الإنسان».

قرابته أو نسبه فإنه بدلاً من الترحاب والإكرام ينظرون إليه كدخيل خطر، وقد ينتهي أمره بطعنة رمح دون وخز من ضمير، وقد اعتاد أفراد قبائل اللوجبارى the Lugbara في شمال غرب أوغندا النظر إلى كل الغرباء على أنهم سحرة خطرون لا يكادون يبلغون مرتبة البشر ويسيرون هنا وهناك على أيديهم ويقتلون الناس بالسحر. وكان الإغريق القدماء ينظرون إلى كل من عداهم من الناس على أنهم من البرابرة المتوحشين غير المتحضرين بل غير الجديرين بأن يعاملوا معاملة البشر، وكثير من مواطني دول حديثة اليوم ينظرون إلى الناس من أجناس وشعوب وثقافات أخرى نظرة لا تختلف كثيرًا عن نظرة الإغريق القدماء خاصة إذا كان هؤلاء الناس يختلفون عنهم في ألوان جلودهم أو يعتنقون دينًا أو مذهبًا سياسيًا مخالفًا لما يعتقدون.

ولقد أثر من عالم بريطاني كبير من علماء الإنسان أنه قال: (لما كنت أعمل إداريًا في تنزانيا كان من المعتقدات الشائعة عند الأهالي أن الأوروبيين قوم من أكلة البشر، يخطفون الأطفال وغير الأطفال من الإفريقيين ويجهزونهم للبيع كلحوم محفوظة) وهناك بعض نماذج جامدة من الأوروبيين ممن لا يقلون سفهًا عن ذلك في أفكارهم عن الإفريقيين. فلقد سمعت من أوروبيين عاشوا سنوات عديدة في إفريقيا (ولكنهم من هؤلاء الذين لم يعنيهم إطلاقًا أن يدرسوا لغة إفريقية كما ينبغي أو أن يتعرفوا على إفريقي واحد خارج إطار علاقة السيد والخادم) سمعتهم يؤكدون أن طبيعة الإفريقي في أسرته تنقصها العواطف، وأنه لا يعرف معنى عرفان الجميل، وأن اللغات الإفريقية تنقصها كلها كلمة (أشكرك) (بِيَتيّ ١٩٧٧ : ٢٧٣).

ولست أناقش هنا بالتفصيل تاريخ تطور علم الإنسان الاجتماعي،

فإن تفاصيل ذلك كاملة متاحة في غير هذا البحث، ولكن سوف نجد من الأيسر أن ندرك لماذا تطور علم الإنسان الاجتماعي المعاصر، فأصبح نوع الدراسة التي نراها اليوم إذا ما كان لدينا تصور عن العوامل التي أدت إلى وجوده. فهو كواحد من فروع العلم التجريبي القائم على الملاحظة نما في مناخ تفاعل بشري شمل العالم بأسره وتزايد على أوسع صورة في القرن الماضي.

ولما كان المألوف من الأمور لا يلبث أن يؤخذ على أنه شيء طبيعي، كذلك فإن فكرة دراسة المجتمعات البشرية القائمة تبلورت وما لبثت أن أخذت مكانها الطبيعي بين الاهتمامات العلمية، بعد أن توافرت المعلومات عن مجتمعات بشرية كانت منعزلة وغير معروفة. تلك المجتمعات كانت موضوع تأملات من زمان سحيق ولكن لم تبدأ دراستها علميًا حتى توافرت وسائل أسرع وأيسر للتنقل حول العالم فأتاحت للعلماء فرصة زيارة تلك المجتمعات ودراستها.

وفي البداية كانت كتابات بعثات التنصير والرحالة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مصدر المادة المكتوبة عن إفريقيا وأمريكا الشمالية ومنطقة المحيط الهادي وغير ذلك من ربوع العالم، تلك الكتابات أصبحت المادة الخام التي قامت عليها باكورة مؤلفات الغربيين في علم الإنسان في النصف الثاني من القرن الماضي. أما قبل ذلك التاريخ فقد كان هناك الكثير من الحدس والتخمين عن الأنظمة البشرية وأصولها. أضف إلى ذلك ما جاء في بدايات القرن الثامن عشر حين كتب عن الجماعات البدائية مفكرون مثل: هيوم Hume، وآدم سميث Adam Smith وفيرْجُسن Furguson في بريطانيا. كما كتب عنها مُنْتِسْكييه Mentesquieu وكُنْدُرْسيه Condarcet وآخرون غيرهم في قارة أوروبا. ورغم أن تأملات

هؤلاء المفكــرين اتسمت باللمـاحية إلا أنهم لم يكـونـوا من العلمـي التجـريبيين ولم تقم استنتاجاتهم على شواهد يمكن فحصها، بل علي العكس من ذلـك كانت تصـوراتهم نتـاج مبـادىء معظمها مما تضمه ثقافاتهم. كانوا في الحقيقة فلاسفة ومؤرخين جاؤوا من أوروبا، ولم يكونا من «علماء الإنسان» كما نفهم هذا المصطلح اليوم.

كان الـرأي السـائـد حينئـذ هو أن الإنسان المتحضر لا يمكن أن يخـرج بشيء له نفع من دراسة طريقة حياة مجموعة غير متحضرة. وقد روي أنـه حتى في نهـاية القـرن التـاسـع عشـر فإن سير جيْمس فرِيزَ Sir James Frazer الشهير حين سئل عما إذا كان رأى قط إنسانًا من البدائيين الذين كتب عن عاداتهم العديد من المؤلفات أجاب: (لا سمح الله) ومع ذلك فإن هؤلاء الكتاب كانوا بصورة لا يمكن تجاهلها طلائع علماء علم الإنسان الاجتماعي المحدثين.

وعلم الإنسان الاجتماعي المعاصر يدين بالكثير لهؤلاء العلماء من القرن التاسع عشر رغم كل الأخطاء التي شابت أعمالهم، فهم يشبهون من جاؤوا بعـدهم من علمـاء الإنسـان في الاهتمام بالنظم الاجتماعيه والعلاقة بينها وبين النظم الثقافية في مختلف المجتمعات. ولكن مع ذلك يختلفون عنهم في أن شغلهم الشاغل كان بالدرجة الأولى محاولة رسم صورة لما ـ من غابر ـ ذهب بلا عودة.

وقبيل نهاية القرن التاسع عشر تجمع قدر كبير من مختلف المعلومات عن مختلف الأجنـاس في كافـة أنحاء العالم، وفاقت مجموعة جيمس فريزر غيرهـا من المجمـوعـات شهـرة، ونشـرت مجموعته عن العقائد والممـارسـات الدينية في عدة طبعات قبيل نهاية القرن بعنوان (الغصن الـذهبي) (The Golden Bough) وفي مؤلفـه هذا بدأ فريزر بالإشارة إلى فكن

وردت في الأساطير الرومانية عن الكاهن الحاكم الممثل لأحد الأرباب، وكيف كان يذبح قبل أن تخور قواه ويحل محله كاهن آخر. ثم أتبع فريزر ذلك بفيض كبير من المعلومات عن الممارسات البدائية في العقائد وفي السحر في العالم كله. وكأسلافه من علماء الإنسان كان فريزر مهتمًا على وجه الخصوص بأصول تلك الممارسات. وإن كان قد دعا إلى أن يسعى علم الإنسان الاجتماعي (وكان فريزر من أوائل من استخدموا صفة اجتماعي في الحديث عن علم الإنسان) وراء الظواهر المتكررة أو القوانين العامة. إلا أن القوانين التي عناها إنما كانت تلك التي تنطبق على المراحل المبكرة للمجتمع البشري والتي تنطبق أيضًا ـ كما اعتقد هو وأنصار نظرية التطور ـ على المجتمعات البدائية المعاصرة.

وكان فريزر مثل كثير من معاصريه يعنى بدراسة العادات التي كان يكتب عنها من مختلف أنحاء العالم أناس لم يتوافر لأغلبهم سوى القليل من التدريب العلمي أو غير مدربين على الإطلاق، وبهذا فقد كان يدرس تلك العادات خارج إطارها الاجتماعي الذي يعطيها معناها الحقيقي. ومنهج فريزر هذا يختلف كثيرًا عن منهج علماء علم الإنسان الاجتماعي المعاصرين وبرغم ذلك فإن براعته الأدبية وخياله الواسع جعلا كتاباته تلهب خيال العلماء والقراء العاديين في الغرب. ولما تراكمت المعلومات عن أجناس الإنسان، وتحسنت نوعيتها بالتدريج طرأ على فكر بعض العلماء ما جعلهم يرون أن هذه المادة العلمية أكثر أهمية من أن يقتصر استخدامها على مجرد تقديمها كأمثلة لإثبات آراء مسبقه عن البدائيين من البشر، أو عند الحديث عن المراحل المبكرة المفترضة للمجتمع الإنساني، وبدرجة متزايدة اتجهت الأنظار إلى حاجة هذه المعلومات الواسعة عن أجناس البشر إلى نوع من التحليل المقارن هي جديرة به،

وزاد هذا الاتجـاه رسـوخًا اعتبارات عملية معينة فقد بدأ الإداريون في المستعمرات، وبدأت بعثات التنصير Christian Missionaries تدرك بوضوح متزايد أن جهودهم سوف تفيد كثيرًا من تفهمهم للنظم الاجتماعية والثقافية للشعوب التي يعملون بينها. وظهرت حينئذ باكورة من خير الكتيبات عن المجتمعـات البسيطة التـطور كتبهـا مبعوثون للتنصير وموظفون إدرايون وسنبحث فيها فيما بعد.

ومع بداية القرن الحالي بدأ الاهتمام العلمي بالدراسات الميدانية المُباشرة للجماعات البشرية، التي كان العلماء حتى ذلك الحين يعرفونها فحـسـب عن طريق شذرات من ملاحـظات قام بهـا مراقـبـون غير متخصصين، وكانت هناك دراسات ميدانية فردية من قبل. القليل منها بلغ أرقى درجـات الامتياز. وأبحاث فرانز بوز Franz Boas بين الأسكيمو في الثمانينيات من القرن الماضي كانت مثالاً بارزًا لذلك. وهكذا كانت أيضًا أبحاث مُورْجَن Morgan بين هنود الإرُكْوا Iroquois Indians قبله بجيل ولكن لم ينظر العلماء إلى جمع المعلومات الميدانية جمعًا منهجيًا وإلى جمعها على نطاق يغـطي قطاعًـا واسعًا من الحياة الاجتماعية والثقافية لشعوب بعينها كعنصر جوهري في عمل عالم الإنسان الاجتماعي إلا في باكورة العقد الأول من القرن العشرين. وكان من العوامل التي ساعدت على إذكاء النشاط في هذا الاتجاه عند علماء الإنسان البريطانيين بعثة مضايق تُوريزْ Torres Straits عام ١٨٩٨، حين قام فريق من علماء الإنسان يقوده أ. ج. هَدُنْ A. C. Haddon بمسح ميداني شامل لجزء من ميلانيزيا Melanesia وتـلا ذلـك دراسـة رادْكِلفْ برَاون Radcliffe Brown لأهـل جزائـر أنـدامان Andaman التي قام بهـا قبـل الحرب العالمية الأولى وبحوث مالِيْنُفْسْكِي Malinowski في جزائـر تُرُوبـريِنْدْ Torobrind غرب المحيط الهادي أثناء تلك الحـرب. وأصبـح لكـل تلك البحـوث آثارها الهامة على علم الإنسان الاجتماعي الحديث.

وبتحول اهتمام العلماء من تصور لهياكل المجتمعات الغابرة، إلى دراسة المجتمعات البدائية المعاصرة، ولد علم الإنسان الاجتماعي الحديث. ومنذ ذلك التحول لم يعد علماؤه يقنعون بجمع شتات المعلومات عن عادات وأنظمة بعينها، ولا بأي درجة من البراعة في نسج هذا الشتات في ثوب نظريات في هذا العلم بل لم تعد تقنعهم أي دراسة مقارنة تقوم عليه مهما اتسع نطاقها، ولم يعد أمر جمع أعداد كبيرة من نماذج الممارسات الطُّوطَمية Totemic Pracxices أو احتفالات بداية القطاف First Fruit Ceremonies من كل حقب التاريخ ومن كل ركن من العالم لم يعد لهذا كله ما يبرره كما كان الأمر مع فريزر فقد شبت (المجتمعات البدائية) عن الطوق، ولم تعد مجرد مستودعات يستخرج منها الباحثون الدائبون كل أنواع الأشياء، وأصبح من المسلم به أنه مهما كان مدى التباين بين تلك المجتمعات وبين أمم غرب أوروبا المعروفة فإنها تظل تمثل وحدات اجتماعية لها نسقها من النظام قادرة على التطور. وهكذا طرح للمرة الأولى هذا السؤال: كيف تتأتى دراسة النظم الاجتماعية والثقافية غير المعهودة لهذه المجتمعات؟

وقد تصدى الفكر الاجتماعي الفرنسي لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال بما امتاز به ذلك الفكر من تقاليد عريقة في التحليل ومن نفاذ بصيرة.

ففي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عني الكتاب الفرنسيون عن المجتمع البشري كثيرًا (بطبيعة) المجتمع، وطبيعة النظم الاجتماعية البشرية. وتركز اهتمامهم على جوهر المجتمع دون تاريخ تطوره، تتساوى عندهم في ذلك الدراسة العامة للمجتمع الإنساني ودراسة مجتمعات بعينها. وهكذا عني كُوْنت Comte ـ كما عني سلفه وأستاذه سان سيمُون

Saint - Simon بالتـأكيد على أن المجتمعـات أنـظمـة قائمة وليست مجرد تجمعات أفراد بمعنى أن لا ننظر إلى قرية إفريقية أو مدينة جامعية ـ مثلاً ـ على أنها مجرد تجمع من الناس قياسًا على أن لا ننظر إلى البيت على أنه مجرد مجموعة من قوالب الطوب أو إلى تركيب عضوي على أنه مجرد تجمع من الخلايا والشيء الذي يجعل كل وحدة من هذه الوحدات أكثر من مجـرد مجموع كلي لأجزائها المكونة لها هو قيام علاقات بين تلك الأجزاء بأنماط معينة محددة يمكن التعرف عليها واعتبارها حقيقة واقعة، وفي حالة تعدد الجماعات البشرية فإن قيام علاقات شبه ثابته فيما بينها رغم اختلاف الناس المكونين لكل منها يمكننا من الحديث عما نسميه (المجتمعات).

ولقد أدرك المفكرون الفرنسيون أنه مادامت المجتمعات أنظمة قائمة فلا بد وأنهـا تتكـون من أجـزاء تتفاعل فيما بينها. ورأوا كذلك أنه من الضـروري أن تكـون تلك الأجزاء ذات علاقات فيما بينها كأجزاء ومع المجتمع كوحدة متكاملة مكونة منها. على نسق يخضع لقوانين مشابهة لقـوانين الـطبيعة. قوانين لا بد ـ من حيث المبدأ ـ أنه يمكن اكتشافها بمعنى أنه لكي نفهم تركيب المجتمعات عامة أو أي مجتمع بعينه فلا بد وأن نتوصل إلى اكتشاف القوانين الحاكمة للنظام الاجتماعي والتي تعمل على حفظ كيان النظام كله، تمامًا كما هو الحال في محاولة فهم أي بنية طبيعية حية من تلك التي قورن بها المجتمع البشري صراحة أو تلميحًا. وهذا الاتجاه البنيوي في دراسة المجتمعات البشرية له محاذيره الخطيرة بل إنه يمكن أن يكون مضللاً. إلا أن من حسناته أن يشير إلى حقيقة هامة هي أن العادات والنظم الاجتماعية داخل التجمعات البشرية تترابط على نحو ما يجعل التغيير في أي جزء من النظام يؤدي إلى تغيرات في بقية

الأجزاء. وحين أضحى ذلك واضحًا نظريًا، أصبح من الممكن أن تثار أسئلة عن المجتمعـات البشرية الحقيقية بل وأصبح من الممكن أحيانًا إجابتها. تلك الأسئلة كان من العسير إثارتها أيام كانت النظرة (بالتجزئة) إلى الثقـافات البشرية هي السائدة، وهكذا لم يعد عالم الإنسان الذي يبـحـث في عادة مثـل عادة تجنب الحمـوات المتفشية في كثير من المجتمعات البعيد بعضها عن بعض، لم يعد يقنع فحسب بتسجيلها في أبحاثه بغرض المقارنة بينها وبين عادات تشبهها في ظاهرها في مجتمعات أخرى. بل أصبح يتعدى ذلك إلى السؤال عن آثار تلك العادة على علاقة الزوج بزوجته وعلى أنماط سكنى الناس. هذه النظرة البنيوية وصل التعبير عنها أقصى درجات التطور والتعقيد في كتابات عالم الاجتماع الفرنسي اميل دُرْكَيم Emile Durkheim الذي مازال من أعظم العلماء الغربيين أثرًا على علم الاجتماع.

ويهمنا هنا أن نؤكد على أن أهم نوعين من الخيوط في نسيج علم الإنسان الاجتماعي الحديث، هما:

النهج البريطاني الذي يمثل البحث عن الحقائق والتجريب والوصف البالغ الدقة والذي ينتمي إليه كثير من العلماء الألمان والأمريكيين.

ونهج الفلسفة الاجتماعية الفرنسية الذي تميز بالاتجاه إلى التحليل العقلي للعـلاقـة بين الجـزء والكـل Holistic analytical intellectualism فهـل نستطيع عند هذا المنعطف من البحث أن نقدم تعريفًا مبدئيًا لعلم الإنسان الاجتمـاعي الحـديث؟ إن علم الإنسـان هو على وجه التحديد دراسة الإنسان. ولكن ما من علم بعينه بمستطيع دراسة الإنسان من كافة نواحيه رغم ما قام به بعض علماء الإنسان من الكتابة بطريقة تنم عن اعتقادهم أن هذا العلم يمكن أن يحيط بكل نواحي الإنسان.

وعلى كل فإن علماء الإنسان الاجتماعيين ركزوا اهتمامهم على دراسة الناحية الاجتماعية في حياة الإنسان، أي على علاقاته بغيره من الناس في المجتمع الذي يعيش فيه. أما الأبعاد الأخرى الكثيرة للحياة الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الأكثر تعقيدًا وتقدمًا فقد ترك علماء الإنسان معظمها للمؤرخين والاقتصاديين وعلماء السياسة والاجتماعيين ولمجموعات كبيرة أخرى من العلماء المتخصصين.

وبدهي أن اهتمام عالم الإنسان منصب بصفة عامة على الناس الذين هم المادة الخام التي يعمل بها. ولكن اهتمامه بصفة خاصة منصب وبالدرجة الأولى على ما هو عام ومشترك بين مجتمعات البشر وبالتحديد على الظواهر الثابتة المشتركة في ثقافاتها. ولهذا فإن علماء الإنسان الاجتماعيين لا تعنيهم دراسة كل أنواع العلاقات الاجتماعية في المجتمعات التي يقومون بدراستها وإنما يركزون اهتمامهم على نوع العلاقات الذي تحكمه العادات والذي يتميز بظاهرة الاستمرارية في المجتمع موضوع الدراسة.

والدراسة في علم الاجتماع الإنساني المعاصر، تتسم بالتأكيد على أهمية التجريب، وتحديد وظيفة كل شيء في المجتمع. ومحور الاهتمام فيها هو دراسة العلاقات بين القطاعات المختلفة من الناس في المجتمع ثم على مستوى أعلى من ذلك يصبح الاهتمام منصبًا على تقنين (العلاقات بين العلاقات). ولتوضيح ذلك نقول: إن عالم الإنسان الاجتماعي لا يغنى على سبيل المثال بمجرد دراسة علاقة كتلك التي تقوم بين زعيم معين وتابع معين له.

إنه كما ذكرنا يهتم بأنواع العلاقات بين الزعماء وأتباعهم في المجتمع موضوع الدراسة، والتي يمكن اختيار حالات فردية منها لتكون نماذج

لأنواع تلك العلاقات، وفوق ذلك فإن عالم الإنسان يعنى بأثر نظام العلاقة بين الزعيم والتابع على نظم العلاقات الأخرى في المجتمع مثل نظام العلاقات بين الدرجات المختلفة من الأقارب أو نظام تملك الأرض.

وإننا لنلمس دائمًا في علم الإنسان الاجتماعي الحديث أن العناية موجهة إلى دراسة المواقف والعلاقات. ولعل من حق علم الإنسان الاجتماعي الحديث ألا ننكر عليه إسهامه ذي القيمة الكبيرة في تطوير الاتجاه إلى الدراسة في إطار الموقف في مجال العلوم الاجتماعية في الغرب. ولقد جد اليوم على علماء الإنسان أنهم يشاركون في مواجهة مشاكل عملية بغية حلها خارج قاعات الدرس.

ولقد أفادت منظمة الأمم المتحدة United Nations Orgunization كما أفادت حكومات الكُمَنْوِلْث البريطاني British Commonwealth وحكومة الولايات المتحدة وحكومات أخرى من جهود أخصائي علم الإنسان الاجتماعي. وفعلت الحكومات ذلك بطرق مختلفة فبدأت بتعيين اجتماعيين مدربين وأخصائيين في علم الإنسان الاجتماعي كموظفين دائمين. وهكذا أصبح أخصائي علم الإنسان موظفًا عامًا. وبصفته هذه فإن مهمته الأولى هي مواجهة مشاكل عملية، عليه أن يستخدم في مواجهتها كل الطرق والمعرفة الخاصة التي اكتسبها أثناء تدريبه المهني. وأصبحت الحكومات تطلب من موظفيها أخصائيي علم الإنسان المشورة في أمور مثل هجرة العمالة من مكان إلى مكان، ومثل مسألة تولي السلطة السياسية في بعض القبائل، ومثل النتائج الاجتماعية التي قد تترتب على تنفيذ قانون لإصلاح الأراضي. وأخصائي علم الإنسان الذي يتولى وظيفة حكومية يصبح في الواقع نوعًا من الممارس العام لتخصصه.

وهناك الكثير مما يمكن أن نقوله بخصوص هذه المهنة لأخصائيي

علم الإنسان ذوي النزعة العملية في الحياة. أما الحكومات فإنها لو عثرت على الموظف المناسب فإنها ستجني ثمار خدماته مليًا. وقد نجحت بعض الحكومات الإفريقية بالفعل في الإفادة بنجاح ملموس من أخصائيي علم الإنسان الاجتماعي بهذه الطريقة ويجب على من يستخدم هؤلاء الأخصائيين سواء في ذلك الحكومات أو بعثات التنصير أو رجال الأعمال أن يعطوهم الفرصة الواسعة ليتمكنوا بصورة مناسبة من متابعة تطور النظريات السائدة في ميدان تخصصهم، كما يجب أن يسمح لهم بقدر كبير من المرونة في علاجهم لما يحال عليهم من مشاكل.

وثمة طريقة أخرى تستطيع بها أي حكومة أن تفيد فائدة عملية من أخصائي علم الإنسان الاجتماعي، هي أن تستخدم الأخصائي بعقد لمدة عام أو اثنين للقيام لصالحها ببحث معين. وهي طريقة ناجحة إذا ما عرضت مشكلة محددة لها من الأهمية ما يكفي لتبرير الإنفاق على بحث شامل فيها يقوم به أخصائيون. فمثلاً يمكن استخدام أخصائي في علم الإنسان سبق له القيام ببحث خاص في نظم العقائد الدينية في دراسة أسباب ظهور حركة انفصالية في منطقة معينة، كما يمكن استخدام أخصائي آخر له خبرة بالنظم السياسية، للقيام بدراسة على قطاع من المجتمع يقترح القيام فيه بتغييرات إدارية جذرية. ولقد اتبعت حكومة السودان هذه الطريقة فاستعانت بـاڤنْزْبِرتْشَرْدْ EvansPritchard ونـادِلْ Nadel الأخصائيَّيْن في علم الإنسان قبل الحرب العالمية الثانية. وتحسن الحكومات صنعًا في مواجهتها لمثل هذه المهام الخاصة باختيار علماء معروفين بخبرتهم بدلاً من استخدام أخصائيين أصغر سنًا لا تتوافر لهم الخبرة الميدانية. ومن الخير للدراسات الميدانية البكر أن يكون تمويلها والإشراف عليها من خلال الجامعات وهيئات البحوث الأخرى لأن

أخصائي علم الإنسان الاجتماعي أقرب ما يكون إلى الطالب الذي مازال يدرس - خاصة - حين يقوم بأول جولة دراسية ميدانية له. وإذا ما أريد له أن يكـون أخصائيًا كامل التدريب، فمن الخير أن يكون الإشراف عليه علميًا وليس إداريًا.

وثمة طريقة ثالثة أفادت بها الحكومات من المعلومات التي جاءت عن طريق بحوث علم الإنسان. وذلك بأنها ساعدت وشجعت أو أحيانًا تسـامحت إزاء البحـوث التي قام بها أخصائيون يعملون بالجامعات أو بهيئات تتبنى تلك البحوث.

(ب) علم الإنسان والدراسات الإنسانية الأخرى:

يهتم علم الإنســان الاجتمـاعي بدراسـة عادات النـاس ونـظمهم الاجتماعية وقيمهم الخلقية وبالعلاقات بين هذه جميعًا. ويقوم دارسو هذا العلم ببحوثهم غالبًا في إطار الجماعات الصغيرة القائمة حاليًا. وهمهم الأكبر - وإن لم يكن الوحيد - هو دائمًا دراسة نظم العلاقات الاجتماعية. ومن المفيد هنا أن نذكر شيئًا عن علاقة علم الإنسان الاجتماعي بالفروع الأخرى لعلم الإنسان وببعض العلوم الإنسانية الأخرى.

إن مصطلح (علم الإنسان) في بريطانيا يعنى - بشيء من التوسع - عددًا من فروع الدراسة المختلفة بينها درجات من العلاقة الوثيقة التي تعود أحيانًا إلى أن تلك الفروع نمت معًا تاريخيًا كدراسات متطورة للإنسان وكانت تدرس معًا كذلك بأكثر مما تعود إلى علاقات أصيلة بين طبيعتها. وهكـذا فإن علم تطور الإنسـان، Physical Anthropology وعلـم آثار ما قبل التاريخ Prehistoric Archeology وعلم التقنية البدائية Primitive Technology وعلم الثقافة المقارن Ethnology وعلم ثقافة المجتمع Ethnography تدرج كلها عادة في مجموعة واحدة مع علم الإنسان الاجتماعي Social Anthropology تحت

عنوان جامع لها هو «علم الإنسان» Anthropology حيث لم يصلح «علم الاجتماع» Sociology عنواناً جامعاً رغم أنه علم تتداخل قضاياه وطرقه الخاصة إلى حد كبير مع تلك التي نجدها في علم الإنسان الاجتماعي. ومن هنا فلا عجب أن مصطلح «علم الإنسان» له مدلولات مختلفة عند مختلف الناس. فحتى حين تستخدم كلمة (اجتماعي) فإن مصطلح «علم الإنسان» مازال يعني عند البعض مجرد الاهتمام بدراسة العظام وقياس أبعاد الجماجم. ويعني عند آخرين دراسة إنسان ما قبل التاريخ وآثاره وعند فريق ثالث الاهتمام المبالغ فيه بالشاذ الغريب من العادات خاصة ما تعلق منها بالجنس وبسبب هذه البلبلة التي يسببها عدم وضوح مدلول مصطلح «علم الإنسان» فلربما كان من الأفضل العثور على مصطلح آخر لهذا الفرع من المعرفة الذي يثير اهتمامنا على هذا النحو. ومن سوء الحظ لم يقترح أحد حتى اليوم مصطلحًا أفضل.

فلنمض قدمًا على كل حال فندرس الوضع الحالي للعلاقة بين علم الإنسان الاجتماعي ـ كما يتصورونه في بريطانيا وبلاد الكومنولث ـ وبين بعض فروع علم الإنسان الأخرى وهي بالتحديد علم تطور الإنسان وعلم آثار ما قبل التاريخ (أو تاريخ ما قبل التاريخ) وعلم ثقافة المجتمع وعلم الثقافة المقارن وبعد ذلك سوف نعالج العلاقة بين علم الإنسان والتاريخ وعلم النفس. ولعلم الإنسان الاجتماعي أيضًا بعض العلاقة بفروع أخرى من المعرفة مثل علم السياسة Political Science . والاقتصاد Economics والجغرافيا البشرية Human Geography والفلاحة Agronomy والفلسفة Philosophy واللاهوت Theology وهذا قليل من كثير.

والعلاقة بين علم الإنسان وكل هذه العلوم لا تدهشنا. إذ أن علماء علم الإنسان الاجتماعي ينسبون لأنفسهم على الأقل شمول دراساتهم

لكل ما يتعلق بالحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات التي يدرسونها وكل ما ذكرنا من علوم له صلة بالنواحي الثقافية للإنسان. ورغم أن علم الإنسان الاجتماعي كثيرًا ما يلجأ إليها وكثيرًا ما يعطيها أيضًا فإن الحدود بينها وبينه ليست موضع غموض أو خلاف. أما فيما يتعلق بالعلوم التي سنبحثها فيما بقي من هذا الجزء فإن علاقتها بعلم الإنسان الاجتماعي ليست وثيقة فحسب بل إن الحدود بينها وبينه كثيرًا ما تسبب البلبلة بل وأحيانًا الجدل.

وفي القارة الأوروبية فإن مدلول مصطلح (علم الإنسان) يتفق مع مدلول مصطلح «علم تطور الإنسان» وهو علم يعنى بدراسة الإنسان كبناء عضوي وبمكانه في الإطار العام للتطور الحيواني، ومن المواضيع التي تدخل في دراسته تصنيف أشكال الإنسان الأول واختلافات الشكل والبنية بين أجناس الإنسان المعاصر وتأثير الجينات البشرية، وأيضًا أنواع التكيف العضوي وردود الفعل نحو البيئات الطبيعية المختلفة. وهذه كلها دراسات هامة ومشوقة ولكنها ذات علاقة لا تكاد تذكر بالدراسات التحليلية للنظم الاجتماعية وعقائد الناس ومن المعتاد حاليًا ـ على الأقل في بريطانيا ـ التفرقة بين علم ثقافة المجتمع وعلم الثقافة المقارن فأولهما: يعني الدراسات الوصفية للحياة في المجتمعات البشرية خاصة تلك المجتمعات الصغيرة البسيطة التي كثيرًا ما قام علماء الإنسان بدراستها، وهو بهذه الدلالة يمثل المادة الخام لعلم الإنسان الاجتماعي والدراسات الوصفية تتضمن بطبيعة الحال بعض التعميمات والمقارنات الصريحة أو الضمنية، أما مصطلح «علم الثقافة المقارن» فقد كان يستعمل في الماضي على أنه يعني تقريبًا كل دراسات علم الإنسان بما فيها علم تطور الإنسان وعلم ما قبل التاريخ، . ومازالت له هذه الدلالة أحيانًا في أمريكا

وفي أوروبا كذلك. إلا أن علماء الإنسان البريطانيين وجدوا أن من الأوفق قصر دلالته على دراسة المجتمعات والثقافات غير الممارسة للكتابة والتي تلجأ إلى محاولة التعبير عن حاضرها في إطار ماضيها البعيد. وبهذا المعنى فإن علم الثقافة المقارن هو العلم الذي يعنى بتصنيف الناس مستخدمًا خصائصهم العرقية والثقافية، ويعنى كذلك بتفسير تلك الخصائص على ضوء تاريخهم أو ما قبل بدء ذلك التاريخ، وكمثال خاص بذلك فإن دراسة أصل نوع معين من الزوارق يدخل في نطاق بحوث علم الثقافة المقارن بينما تدخل دراسة استخدام نفس النوع في الوقت الحاضر ودراسة قيمته العملية وقيمته كرمز لمن يملكه من الناس في نطاق علم الإنسان الاجتماعي.

وكثيرًا ما يحدث اليوم أن يقام فارق، وقد أشرت إلى ذلك من قبل بين علم «الإنسان الاجتماعي» و «علم الإنسان الثقافي» ولقد أصبح لمصطلح (الثقافة) تعريفات مختلفة منذ وصفها سير ادوَرْدْ تايْلرَ Sir Edward Tylor من قرابة قرن مضى بأنها: ذلك الكل المعقد، الذي يشمل المعرفة، والعقيدة، والفن، والقيم الخلقية، والقانون، والأعراف، والقدرات الأخرى، والعادات التي يكتسبها الإنسان كفرد في المجتمع. وبأوسع معانيها فان الثقافة تشير إلى كل أنواع الأنشطة البشرية المكتسبة وليست الغريزية، والتي تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق عمليات التعليم بمختلف أنواعها. وكثيرًا ما دخل في نطاق هذا التعريف أيضًا ما ينتجه نشاط الإنسان من منتجات مادية، تحت عنوان «الثقافة المادية»، وبهذا المفهوم، فإن علم الإنسان الثقافي يختص بميدان واسع للغاية، يشمل في حقيقته كل أنشطة حياة الإنسان غير «البيولوجية»، ولا تحتل نظم الإنسان الاجتماعية وقيمه الخلقية وهي محور اهتمام علم الإنسان الاجتماعي سوى جزء يسير من هذا المجال الثقافي. ودراسة هذا المجال

الواسع من النشاط البشري أمر عسير، ومعظم علماء الإنسان البريطانيين يرون أن مفهـوم الثقافة أوسع من أن يمكن حصره في مجال بعينه يقبل الدراسة المنهجية. ومن قرن مضى كان يتأتى لعالم واحد أن يدرس حياة الإنسـان كلهـا، أو على الأقـل حياة الإنسـان (البـدائي) هذه الدراسة المكثفة. أما اليوم فإن التقدم الذي حدث في المعرفة الإنسانية وطرق البحث العلمي، جعـل هذا أمـرًا مستحيلاً. والـواقـع أن علم الإنسان الثقافي قد تشعب إلى عديد من قنوات التخصص، مثل: علم اللغة، ودراســات الاصــطبــاغ الثقـافي، ودراسـة الشخصية، وعلـم موسيقى الأجنـاسEthnomusicology ، ودراسـة الفن البـدائي Primitive Art وقد عني العلماء الأمريكيون بوجه عام بعلم الإنسان الثقافي، أكثر مما عنوا بعلم الإنسـان الاجتماعي الذي رأوا فيه مجالاً للاهتمام ينصب بصفة خاصة على «النـظام الاجتمـاعي» «فحسب». وقد نجم عن اتساع النظرة إلى مضمون علم الإنسان الثقافي تشعيب واسع للاهتمامات فيه عبر مجالات مختلفة، مثل: دراسة الاصطباغ الثقافي، ونظرية التعلم. وكلها مواضيع لم تحظ بتطور ملموس عند علماء الإنسان البريطانيين. كما تضمنت هذه النـظرة الأوسـع أفقـاً اهتماماً بظواهر معينة، أو بنود عن الثقافة، دعوها «خواص ثقافية»، دون الاهتمام بتحليل الثقافات، أو المجتمعات كأنظمة متكاملة، وكثير من الدراسات الأمريكية في علم الإنسان أقرب إلى «علم الثقافة المقارن» كما عرفناه سابقًا منه إلى علم الإنسان الاجتماعي كما هو مفهوم في بريطانيا.

والعناية الموجهة في أمريكا إلى ما يتعلق بدراسة الثقافة دون دراسة النظم الاجتماعية، قد ترجع في متناول اليد للدارسين في تلك البلاد، أما في بريطانيا، فإن دراسات علم الإنسان الاجتماعي تقوم على الدراسات الميدانية في شعـوب تعتبـر مجتمعاتها «مواضيع دسمة»، مثل: سكان

جزائر المحيط الهادي، والقبائل الإفريقية. ومثل هذه المادة الحية للدراسات، كانت حتى عهد قريب بعيدة عن متناول الدارسين الأمريكيين، وكثير من جماعات الهنود الأمريكيين ـ وبالقطع ليست كلها ـ التي كان علماء الإنسان الأمريكيون يعملون بينها، انتهى وجودها كمجتمعات من زمن طويل، رغم أن أفرادها كثيرًا ما حرصوا على الاحتفاظ بمعرفتهم الواسعة بتقاليد ثقافاتهم. وهكذا فإن مشاكل النظم الاجتماعية والسياسية لم تؤكد أهميتها في أمريكا بنفس الحدة التي أكدت بها أهميتها في دراسة المجتمعات القائمة في إفريقيا والمحيط الهادي، بما ترتب عليه أن الجهد الذي بذل في أمريكا في تحليل جماعات قائمة بالفعل على نظم اجتماعية حية كان أقل من الجهد الذي بذل في بريطانيا والكومنولث في ذلك المجال الذي تميز علم الإنسان الاجتماعي في بريطانيا بالإسهام الوافر فيه، وهناك استثناءات هامة تحت هذا التعميم، ولكن من الأمور ذات المغزى هنا أن بعض علماء الإنسان الاجتماعيين في بريطانيا يدعون أنهم تأثروا في أبحاثهم بكتابات علماء الاجتماع الأمريكيين أكثر مما تأثروا بكتابات مواطنيهم من علماء علم الإنسان.

ويهتم علماء علم الإنسان الثقافي في أمريكا بدراسة الرموز من حيث هي تفسر سلوك الأفراد والجماعة في المجتمع. ولقد كتب كِلفُرْدْ جيرْتْز Clifford Geertz وهو واحد من كبار علماء الإنسان في أمريكا يقول:

«إن مفهوم الثقافة يقوم أساساً على الترميز وإنني لأشارك مَاكْسْ وبَر Max Weber في اعتقاده بأن الإنسان حيوان قد وقع في نسيج شباك من الرموز ودلالاتها قد نسجها هو ذاته وإنني لأرى بناء على ذلك أن دراسة هذا النسيج ليست بالعلم التجريبي الذي يبحث عن قوانين، وإنما هو علم تحليلي يبحث عن دلالات. إنني لأرى وراء شروح تفسر وسائل للتعبير في المجتمع تعتبر في ظاهرها ضرب من الألغاز. (جيرتز ١٩٧٣ : ٥).

وبالمقارنة فإن علم الإنسان في بريطانيا - حيث اختاروا له اسم علم الإنسان الاجتماعي - يهتم بالبنية والنظام الاجتماعي بهدف دراسة المجتمع، وفيما يلي سنقدم مثالاً نبين فيه كيف تقدم هاتان المدرستان تفسيرين مختلفين لمجتمع واحد. إن كلفرد جيرتز في برنْسْتن Princeton وارنِسْتْ جِلْنَرْ Ernest Gellner في لندن كلاهما من أبرز علماء الإنسان في الغرب، وكل منهما يتزعم مدرسة كبرى من مدارس دراسة الإنسان على جانبي الأطلنطي، درسا المجتمع المغربي[1]، وعند أولهما (جيرتز Gartz أنه يمكن دراسة المجتمع (كما جاء في كتابه: معنى النظام في المجتمع المغربي: ١٩٧٩ Meaning And Order in Moroccan Society) من خلال السوق حيث تقوم العلاقات على عمليات التبادل في البيع والشراء، وعلاقات السوق هنا ترمز إلى العلاقات التي تنشأ في المجتمع، مما يساعد على تفسير العلاقات الأوسع نطاقًا في المجتمع، وبالمقارنة فإن (ارنست جلنر الذي عمل بين البربر في جبال الأطلس (١٩٦٩/ ١٩٨١) وجد أن الحياة الاجتماعية تقوم أساسًا على مبادىء هي من خواص مجتمع الوحدات القبلية.

---

(١) بالرغم من الهجوم الذي قام به أدوارد سعيد (١٩٧٨) على العلماء اليهود على أساس أنهم صهاينة فإننا نذكر هنا أنه ليس كل العلماء اليهود بصهاينة، فإن أدق عمل قام به علماء الإنسان في المغرب جاء من باحثين لهم خلفية يهودية مهما كانت سطحية (بَراوْنْ C - Brown) (جيرتز H Geertz) (رابينـــوُ Rabinow) (رُوزِنْ Rosen) فهل هذا - كما يرى بِرْنَرْدْلِوِسْ Bernard Lewis - شعور يهودي بالتشابه مع المسلمين في موقفهم إزاء الحضارة الغربية التي يعيشون فيها؟ (لِوِس ١٩٧٢: ٣٥ - ٣٦) إننا نعلم من هذه الدراسات أن اليهود يعيشون في وئام مع الأغلبية المسلمة في المغرب.

ومهما كان مغزى هذه الاختلافات في طريقة الدراسة، ومهما بالغنا في أهميتها، فإنه يجب ألا يغيب عنا أنها لا تعدو في الأغلب أن تكون اختلافات في نواحي الاهتمام، فهي لا تتضمن ـ أو على الأقل يجب ألا تتضمن ـ ما يشير إلى أن علم الإنسان الاجتماعي وعلم الإنسان الثقافي يدرس كل منهما موضوعًا يختلف عن الآخر. فسواء كان اهتمام الباحث منصبًا على المجتمع، أو الثقافة، فإن الحقيقة التي يجري وراءها هي واحدة وليست اثنتين وتكمن في علاقات الناس بعضهم ببعض، وحتى إذا سأل الثقافيون والاجتماعيون من علماء الإنسان أسئلة مختلفة أحيانًا، فإننا مهما فرقنا بين سؤال الفريقين فإن هناك الكثير من التداخل بينهما، وإلى هنا نكتفي بما قدمنا عن العلاقة بين علم الإنسان الاجتماعي وبقية فروع علم الإنسان، وآن لنا أن نعالج علاقة هذا العلم ببعض العلوم الاجتماعية الأخرى ولنبدأ بالتاريخ.

إن اهتمام المؤرخين ينصب أولاً على الماضي، سواء البعيد أو القريب، فهم يجرون وراء اكتشاف ماذا حدث ولماذا حدث. وهم يعنون بصفة أخص بتتابعات معينة من الحوادث الغابرة وبظروف حدوثها، أقل مما يعنون باكتشاف الأنماط العامة لتلك التتابعات وبالقواعد والقوانين التي تستنبط منها. ورغم أن هذين العلمين مختلفان إلا أن هناك علاقة وثيقة للغاية لها شقان هامان بين علم الإنسان الاجتماعي وعلم التاريخ.

أولهما: أن عالم الإنسان الذي يسعى وراء الوصول إلى تفهم ناضج بقدر الإمكان للظروف الراهنة لمجتمع بعينه، لا يملك إلا أن يتساءل كيف وصل ذلك المجتمع إلى حالته الراهنة، فرغم أن اهتمامه موجه بالدرجة الأولى إلى الحاضر فقد يكون للماضي صلة مباشرة بتفسير الحاضر.

وقد حدث في العشرينيات والثلاثينيات من هذا القرن، أن ذهب بعض علماء علم الإنسان الاجتماعي في ردود فعلهم عن نظريات تاريخية فاسدة عن الأجيال السابقة إلى حد القول بأنه لا يمكن أن تكون للتاريخ صلة بعلم الإنسان الاجتماعي الذي يهتم بالعلاقات داخل بنية المجتمع وليس بالعلاقات التاريخية. وقد عبرت بعض كتابات رادكلف براون الأولى عن هذا الرأي، وإن كان قد عدل عنه فيما بعد. وقليل من علماء علم الإنسان الاجتماعي اليوم يذهبون إلى هذا الحد من التطرف في الرأي. فكثير منهم عملوا في مجتمعات متقدمة نسبيًا لها تواريخ موثقة، كما أن الصلات مع الأوروبيين وما أعقبها من تغيرات أفرزت تواريخ ـ لم تكن دائمًا سعيدة ـ لمجتمعات لم يعرف لها تاريخ من قبل، ومعظم علماء علم الإنسان الاجتماعي اليوم يأخذون في الاعتبار تواريخ المجتمعات التي يدرسونها كلما توافرت لهم المادة التاريخية اللازمة وكلما كان لذلك صلة بتفهم حاضر المجتمع.

والشق الثاني من العلاقة بين العلمين يقوم على مبدأ أن دراسة التغيرات الاجتماعية هي بالقطع دراسة تاريخية، رغم أنها تفيد أيضًا من بعض أنواع الدراسات الاجتماعية، فأهداف ووسائل علم الإنسان الاجتماعي والتاريخ تتلاقى إلى درجة معينة رغم الاختلافات بينهما. فالمؤرخون يستخدمون الوثائق كوسيلة إيضاح الأمر الذي لا يتوافر دائمًا لعلماء الإنسان الذين يستخدمون الملاحظة المباشرة في دراستهم وهو أمر نادرًا ما يتيسر للمؤرخين. وكلا الفريقين يعنيهما وصف المواقف الإنسانية الواقعية وفهمها، ويستخدمان ما تصل إليه أيديهما من وسائل متاحة ومناسبة لتحقيق هذا الهدف. وعالم الإنسان الاجتماعي مثل المؤرخ، وبخلاف عالم الطبيعة يمكنه أن ينجح في أن يوضح لنا طريقة حياة

الجماعات التي يدرسها إذا ما نجح في أن ينقل إلى تصورنا كيف يكون الحـال لو شاركنـاهم طريقـة حياتهم. فمهمتـه بالـدرجـة الأولى إذن توضيحية، فأخصـائي علم الإنسـان الاجتماعي الذي يحاول أن يدرك الدوافع وراء سلوك زعماء قبيلة إفريقية معينة، لا يفعل شيئًا يختلف في جوهره عن الذي يفعله مؤرخ يحاول فهم سلوك أباطرة الرومان في عصر معين. وعالـم الإنسان والمؤرخ على السواء، يحاول كل منهما أن يقدم مواقف اجتمـاعية غير معتاد عليها، ليس داخل إطار ثقافته الشخصية، وإنما بقدر الإمكان داخل إطار ثقافة أبطال تلك المواقف، والفرق بين الدراسة في علم الإنسان وفي التاريخ لا يكمن أساسًا في موضوع الدراسة في كل منهمـا، رغم وجـود فارق هنا بوجه عام، وإنما يكمن في درجة تعميم الأحكام في كل من الدراستين. ونقرر هنا مرة أخرى أن الأمر متعلق بدرجـة تأكيد كل منهمـا على مواضيع بعينهـا، فالمؤرخـون يعنون في دراساتهم بأنظمة معينة، في أماكن معينة، كالنظام البرلماني في إنجلترا مثلاً أو بحكم أسرة كأسرة الهابسبُرْجْ The Hapsburgs ولكنهم يعنون ضمنًا - إن لم يكن صراحة بدراسة طبيعة تلك الأنظمة، وعالـم الإنسان الذي يعنى بدراسة دور الزعماء في مجتمع معين يجب عليه أن يكون مؤرخًا إلى الحد الـذي يجعله يدرس أنشطة كل زعيم منهم وتاريخه، فإذا لم يفعل جاء بحثه فارغًا متكلفًا وغير مقنع. ورغم أن المؤرخين بوجه عام يعنون بما هو شخصي وملفت للنـظر، بينما علماء الإنسان الاجتماعيين - مثل علماء الاجتماع - يعنيهم ما هو عام قابل للتصنيف، فإن هذا الفارق غير ذي وزن، والأمر كله - كما هو الحال كثيرًا في العلوم الاجتماعية - لا يعدو في معظمه أن يكون فارقًا في التأكيد على شيء دون آخر.

وعلـم الإنسان الاجتماعي ليس هو علم النفس، رغم أنه مثل بقية

العلوم التي تعنى بدراسة شؤون الإنسان يستخدم مفاهيم علم النفس ومصطلحاته بصورة مستمرة، وعلم النفس يعنى بدراسة طبيعة عقل الفرد من البشر وطريقة أدائه لوظائفه، ورغم أن من الآراء المقبولة بصفة عامة أن العقلية البشرية هي نتاج الظروف الاجتماعية، إلا أن دراسة تلك العقلية تختلف في أمور هامة عن دراسة الظروف الاجتماعية والثقافية التي تنشأ في إطارها.

وكما كان الحال مع التاريخ، فإن الاتجاه السابق إلى إنكار صلة علم النفس بعلم الإنسان الاجتماعي، يحل محله اليوم اعتراف بما يمكن أن يقوم به علم النفس من إسهامات لها وزنها في مجال تفهم سلوك الناس الاجتماعي، وهذا يتفق مع اهتمام علم الإنسان الاجتماعي بما يفكر فيه الناس وينظم عقائدهم وينظم الترميز عندهم وبقيمهم الخلقية.

ومعروف أن تأثير فرُويْد Freud على علم الإنسان الاجتماعي، وعلى التفكير الإنساني عامة، تأثير كبير رغم أنه في غالبه تأثير غير مباشر، وإسهامه المباشر الوحيد في علم الإنسان وهو نظريته في أصل الطوطميّة The Origins of Totemism لا يكاد يقنع أحداً، ولكن ما قدم من شواهد كثيرة على مكان الصدارة الذي تحتله الرموز والعناصر غير المنطقية في التفكير الإنساني له تأثير عميق على علم الإنسان الاجتماعي.

وعلى كل من يعمل في الدراسات الميدانية في علم الإنسان، أن يكون ممارسًا لعلم النفس بتوسع كبير، فجزء هام من عمله ينصب على اكتشاف ما يفكر فيه الناس الذين يدرسهم، وهي مهمة ليست بالسهلة، إذ أن الأفكار والقيم لا تعطى عن قصد كمادة علمية، وإنما يجب أن تستنبط، وهناك مصاعب ومحاذير دون هذا الاستنباط، خاصة إذا عملها الباحث في إطار ثقافة غير مألوفة، ومازال أمامنا الكثير مما سنعلمه عن

القيم الكامنة تحت السطح في الثقافات الأخرى، وفي ثقافتنا أيضا، باستخدام وسائل الدراسة النفسية العميقة، خاصة فيما يتعلق بالترميز في الطقوس والاحتفالات. وهنا لا مفر من كلمة تحذير، فإن تطبيق المفاهيم والمسلمات القائمة على البحوث النفسية في المجتمع الغربي على ثقافات غير مألوفة قد يؤدي - بل لقد أدى بالفعل - إلى تحريفات كبيرة، فعقدة أوديبْ Oedipus Complex على سبيل المثال، ليست من المسلمات في الثقافات الأخرى بل هي فيها ما تزال أمراً يحتاج إلى إثبات.

وقصارى القول هنا هو أن الصلة بين علم النفس من ناحية، وعلم تطور الإنسان، وعلم آثار ما قبل التاريخ، وعلم ما قبل التاريخ من ناحية أخرى، هي صلة تاريخية بحتة. أما فيما يختص بعلم الإنسان الاجتماعي فإن له علاقة واهية، أو لا علاقة له بهذه العلوم، وإنما هو يشارك في المادة التي يدرسها علم الثقافة المقارن، وللعلمين معًا قاعدة مشتركة بينهما في علم ثقافة المجتمع، مع فارق هو أن التساؤلات التي يثيرها علم الإنسان الاجتماعيّ لا تتعلق بمقارنة الثقافات، وإنما هي تنصب على المجتمعات والثقافات المعاصرة، واهتماماته تختلف أيضًا عن تلك التي نجدها في علم الإنسان الثقافي، رغم أن علم الإنسان الاجتماعي يعنى بدراسة الثقافة أيضًا.

وعلماء الإنسان يرجعون إلى التاريخ، ولكن من أجل هدف ليس تاريخيًا في ذاته، بل هو هدف متعلق بفهم الحاضر، ويرجعون إلى مفاهيم علم النفس رغم أن اهتمامهم الأول هو دراسة المجتمع والثقافة اللذين يعيش فيهما الأفراد، وليس دراسة الأفراد أنفسهم.

وعلماء الإنسان الاجتماعيون يحتاجون كذلك إلى بعض الإلمام بمفاهيم وطرق عدد من العلوم الأخرى، بأكثر مما يحتاج إلى ذلك

العاملون في مجال بقية العلوم الاجتماعية الأخرى. فإن المجتمات الأصغر والأبسط التي يدرسونها عادة، وكثير من نظم العلاقات الاجتماعية، والقيم الخلقية، التي تنصب اهتماماتهم عليها تقع في مجالات علمية قد أفردت لها في ثقافات المجتمعات الأكثر تعقيدًا علوم خاصة بها، وعلى هذا فإن عالم الإنسان الاجتماعي الذي يدرس (القوانين البدائية) عليه أن يعرف على الأقل بعض مصطلحات القانون والتشريع، وعالم الإنسان الاجتماعي الذي يهتم بدراسة العلاقة بين القوة السياسية والسلطة، عليه أن يعرف بعض مواضيع علم السياسة، أما عالم الإنسان الاجتماعي الذي يهتم بالإنتاج وتبادل السلع في المجتمع الذي يدرسه فعليه أن يدرس بعض مواضيع علم الاقتصاد، ومن ثم فإن ما يدعيه عالم الإنسان الاجتماعي من أنه يدرس هذه العلوم وغيرها في إطار بحوثه ليس من قبيل الخيلاء كما قد يبدو، وعلى كل حال فإن صلة هذه العلوم بتخصصه هي في معظمها ضيقة المجال بسيطة المضمون نسبيًا وفائدتها تتضح في صلاته الشخصية بمن يدرسهم فحسب، ولما كان معظمها من الأمور الواضحة حتى لدى الأفراد غير المدربين عليها من أبناء الثقافات التي يدرسها، فأولى أن تكون واضحة لديه هو كعالم من علماء الإنسان قد درس ثقافة المجتمع الذي يبحثه دراسة متمكنة، وبالإضافة إلى ذلك فإنه في الثقافات البدائية التي يدرسها علماء الإنسان الاجتماعيون لا تتطلب منهم النظم الاجتماعية والثقافية دراسة العديد من الكتب والوثائق. وهكذا فإنه في الإطار المحدود للمجتمعات الصغيرة التي يعمل فيها هؤلاء العلماء سعيًا وراء تحديد الأبعاد المتعددة للحياة الاجتماعية والثقافية فيها لا تتطلب بحوثهم التدريب الطويل المتخصص الذي تتطلبه دراسة تلك الأبعاد في مجتمعات متعلمة معقدة.

(ج) علم الإنسان وعصر الاستعمار:

إن علم الإنسان الحديث كما يراه نقاده من الماركسيين، وفي العالم الثالث، هو من نتاج الاستعمار. وهذا صحيح إلى حد يمكن أن نقرر من أن هذا العلم وعلماءه ساعد مشروعات الاستعمار بصورة غير مباشرة أحيانا، ولكن بصورة واضحة للعيان أحيانًا أخرى.

ولقد سارت البحوث في ثقافات المجتمعات مع التوسع الاستعماري جنبًا إلى جنب من البداية، فحملة بونابرت على مصر كان يرافقها ١٥٠ عالمًا منهم علماء متخصصون في دراسة الثقافات كانت في أيديهم أوراقهم، وهذا الاتصال الأول بين أوروبا رائدة الاستعمار وآسيا وإفريقيا المستعمرتين كان حجر الأساس في طرق دراسة ثقافات المجتمعات في هاتين القارتين، وبلغ الاهتمام بوصف ثقافات الشعوب المستعمرة ذروته فيما ظهر بعدئذ من دراسات مستفيضة للمجتمعات الإفريقية والآسيوية والمحيطية.

ولقد أسهم المستشرق (وهو العالم الغربي المتخصص في شعوب الشرق وتقاليدها) في رسم صورة الشرقي، وفي غضون حقبة الاستعمار تكونت في عقول الغربيين صورة متزايدة التفاصيل عن الشرق. وأعرض هنا نصا كتبه مؤلف كتاب الاستشراق في وصف الشرقي:

«إن الشرقي ليس بالمنطقي، إنه منحل، أو طفولي، ومختلف (عنا)» وبالمقارنة به فإن الأوروبي متزن، فاضل الخلق، ناضج، لا عوج فيه. (سعيد ١٩٧٨: ٤٠) وفيما يلي عرض لتأثير المستشرقين على علم الإنسان.

لقد أفرزت حقبة الاستعمار بعضًا من أعظم ما كتب عن ثقافات

المجتمعات فائدة، وعلى سبيل المثال: فإن بعضا من أكثر الكتابات تفصيلاً ودقة عن ثقافة قبائل البُخْتُن The Pukhtuns ظهر في حقبة الاستعمار البريطاني، وبدأ ذلك على يد أحد موظفي المستعمرات (الفِنْسْتُونْ Elphinstone ١٩٧٢) وانتهى على يد موظف آخر (كَارُو Caroe ١٩٦٥). وبالمثل فإن روبير مونْتَانْي Rebert Montagne الموظف الإداري بالمستعمرات الفرنسية كتب أجزل المؤلفات فائدة عن البربر The Berber بالمغرب.

وهكذا فإنه ليس كل ما كتب عن ثقافات المجتمعات في عهد الاستعمار بالغث، رغم ما جاء فيه من ادعاءات سياسية جانبت كلها الصواب، بل حدث في بعض الحالات أن المسؤولين السياسيين عن إدارة مجتمعات قبلية كانوا أكثر تعاطفًا معها من بعض الوطنيين الذين خلفوهم فيما بعد حقبة الاستعمار. وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن بعض هؤلاء الموظفين الاستعماريين كانوا رجالاً ذوي إحساس مرهف وملاحظة لماحه، وحين اجتمعت لهم تلك الخصال وعينوا بسببها في جهات على أطراف أراضي الإدارات الاستعمارية، عاشوا على هامش امبراطوريات بلادهم الكبيرة. ولكنهم أثاروا أسئلة كان من الصعب الإجابة عنها في إطار الاستعمار[1]. حينئذ كانت المغرب للفرنسيين، والهند للبريطانيين جوهرتين في التاج الاستعماري، وليست مصادفة أن أحسن موظفي المستعمرات أرسلوا إلى هناك، فقد أثبت عدد منهم أنهم دارسو ثقافات ممتازون.

---

(١) من الأمثلة البارزة للموظف السياسي الذي تعاطف مع القبائل التي أشرف عليها، وفضل دساتيرها الخلقية على مثيلتها في حضارة الغرب سيرافيلين هَاولْ Sir Evelyn Howell (انظر أحمد ١٩٨٠ب).

وأي دراسة مقارنة عن علاقة هؤلاء الموظفين بالثقافات التي أفرزتهم، وعلاقاتهم بالثقافات القديمة التي جذبت اهتمامهم كموظفين في المستعمرات(٢) لها قيمتها فهي مقارنة تعطي الكثير عن الدول المستعمرة، والكثير أيضًا عن فضائل ورذائل المجموعات القبلية.

ومن السمات التي لها وزنها في دراسات علم الإ نسان، أن فيها شيء من طبيعة السير الذاتية. فقد أظهرت الدراسات المعاصرة أن هناك عوامل نفسية وراء ردود الفعل المعروفة نحو العرب من المستعربين من العلماء الأوروبيين الرحالة. فقد شكلت عوامل السلالة الأسرية والتعليم والنشأة ردود فعلهم هذه. فمن المفيد إذن أن ندخل في الحساب عناصر السيرة الذاتية لعالم الإنسان، فمعرفتنا بالعلاقة بين المؤلف والموضوع الذي يكتب فيه، قد تؤدي إلى تكوين صورة أكثر شمولاً عن المجتمع المدروس. وتكتب اليوم بحوث عن الدراسات التي قام بها مشاهير الرحالة من العلماء الأوروبين المستعربين(١) وندلل على أن علاقتهم بالإسلام مثلاً حددت نوع ميولهم إلى المؤمنين به. ونحن نعلم أن دوتي Doughty كان يكره الإسلام الذي كان في رأيه يمثل كل ما هو منحل وفاسد. وبالمقارنة فإن انبهار بِلَنْتْ Blunt بالإسلام أوصله إلى حد أن يكون مسلمًا

---

(٢) إن زميلي ديفيد هارت David Hart وأنا نقوم معًا بكتابة كتاب يبحث في هذا الموضوع بالذات عنوانه:

Islamic Tribes and European Administrators Readinge in Colonial Encounter

القبائل المسلمة والإداريون الأوربيون: قراءات في الصراع مع الاستعمار (كتاب لأحمد وهارت في طريقه إلى الظهور).

(١) ارجع إلى تِدْرِك Tidrick (١٩٨١) من أجل دراسة نفسية فيها الجديد كما أنها شيقة متعمقة للعلماء الأوروبيين المستعربين وارجع إلى باسْتْنر Pastner (١٩٧٨) للقراءة عن انطباعات هؤلاء العلماء عن النساء العربيات.

تقريبًا. وبعض موظفي المستعمرات من العلماء كانت تدفعهم قوى من أعماق التكوين النفسي لأسرهم ومن ذكريات الطفولة. فمن المعروف في دوائر واسعة مثلاً أن ت. أ. لورنس - وهو ابن غير شرعي لأحد النبلاء - حاول أن يعيش في خيالاته بمغامراته العربية لكي يحقق لنفسه مكانة في العالم عن طريق أسطورته في البلاد العربية البعيدة، حيث الأمراء فيها رهن إشارته ونداثه. وقصة لورنس هذه بلا شك تاريخ باهت ولكنها مادة صحفية بهيرة.

ولقد ارتدى هؤلاء العلماء الرحالة الملابس الوطنية وتكلموا لغات الأهالي وتصوروا أنهم بملابسهم زاهية الألوان، ومظهرهم غير المألوف، قد وجدوا لأنفسهم مكانًا يقبلهم بعيدًا عن وطنهم. (فمثلا كان شارب بيرْتُنْ Burton الذي أثار تعليقات غير مقبولة في أكسفورد من الأمور التي يهش لها زعماء القبائل) وكانوا يرتشفون من كل نزوة تستهويهم في الشرق من تلك النزوات التي يذكرون كأطفال أنها كانت محرمة عليهم. لم يكونوا رجالاً يلعبون بأقدار غلمان بعدما كانوا غلمانًا يلعبون بأقدار الرجال.

كانوا ينصبون الملوك والزعماء ويخلعونهم (كان ادْوَارْدْزْ Edwardes ولورنس يفخران بهذه القدرة) وكانوا يمنحون أبطالهم ألقاباً طنانة بها أسماء أماكن غريبة مثل (ادوَارْدْزْ أوف بانُو Edwardes of Bannu) (وجُورْدُنْ أوف خرطوم Gordan of Khartoum) ورُوبَرْتْسْ أوف قَنْدَهَارْ Roberts of Qandahar ولورَنْسْ أوف أرِيبْيا Lawrence of Arabla [1].

(١) ارجع إلى: «الرجل الذي سيصبح ملكاً. المسؤولون السياسيون البريطانيون بين البدو».

The Man Who Would Be king: British Political Officers: Ammong the Bedouin and the»

Pukhtun بحث تحت الطبع لأكبر أحمد

لم يكونوا مجرد مستشرقين منحرفين يعبثون بالتقاليد الوطنية، ويدوسون بأقدامهم على ثقافة أهل البلاد. كلا إن الصورة أعقد من ذلك، لقد كان المستشرقون عنصريين إلى حد معين، فقد سعى بعضهم إلى الاندماج في المجتمعات القبلية والتشبه بها، بل حدث أحيانًا أنهم طوعوا أنفسهم تمامًا لها. إلا أنها كانت كلها قصة رومانسية سارت أحداثها في اتجاه واحد على كل حال.

فلم تكن الثقافة الأوروبية الاستعمارية قط بريئة تمامًا سياسيًا، إذ كان الهدف من وراء فهم أهالي المستعمرات فهمًا أفضل هو إخضاعهم بكفاءة أكبر، وبالفعل ترجمت المعرفة بأحوالهم إلى سياسة إدارية، ويمكن أن نسوق مثالاً فجًا لذلك من المستعمرات البريطانية والفرنسية.

فقد بذلت محاولات مستميتة في تلك المستعمرات للفصل بين سكان الوعر والسهل من الأرض. فصور المستعمرون رجال قبائل المناطق الجبلية على أنهم معتدون بأنفسهم أمناء كرماء، أهل مساواة فيما بينهم، محافظون على دستور التقاليد في القبيلة، وبالمقارنة أعطوا رجل السهول صورة الخنوع الذي لا يعتمد عليه، لأنه منحط العنصر، وأصبح رجل الجبال نموذجًا للهمجي النبيل، وأصبح البربر بذلك للفرنسيين والبختن للبريطانيين مثالاً للفريق الأول أي أهل المرتفعات.

ومن قبيل ترجمة (علم ثقافة المجتمع) إلى واقع إداري عملي، ما قام به الفرنسيون من عزل أهل المرتفعات إداريًا، عن أبناء عمومتهم في الأراضي المنخفضة، باستخدام «منطقة الظهير البربرية» Berbere Dahir في شمال إفريقيا، كما فعل البريطانيون نفس الشيء في شمال الهند بفكرة (المناطق القبلية) وكان الأمل أن تؤدي الوحدات الإدارية الجديدة بالتدريج إلى إيجاد انفصام فكري في كيان الشعب، ونحن نعلم الآن أن

الاستعمار لم يكن ناجحًا تمامًا في هذا التخطيط.

فلما تطلبت الظروف مقاومة الدولة المستعمرة، فإن أبناء العمومة في السهل والجبل أصبحوا يدًا واحدة، ومضت قبائل المناطق الجبلية تعبيرًا عن رفضها لفكرة التقسيم الجديدة هذه، مضت تغير على أقاليم الإمبراطورية وتعكر صفوها. وبالمثل يقلد بعض علماء الإنسان المعاصرين - ربما دون قصد - المحاولة الاستعمارية لإيقاع الفرقة بين المجتمعات الإسلامية، وإحدى وسائلهم هي التمييز ما بين المسلم «الغني» والمسلم «الفقير»، ويذهب عدد من هؤلاء العلماء إلى أبعاد بعيدة لإثبات أن القبائل الرحل لها شهرة راسخة بأنها من المسلمين الفقراء، تابَّرْ Tapper (١٩٧٩ : ٢). فمثلاً وجد بارثْ Barth أن الباسيري Basseri في إيران من «المسلمين الفقراء» (بارث ١٩٦١). علماً بأن هناك أدلة عامة هنا وهناك تنطق بعكس ذلك (أحمد ١٩٨٠أ / ١٩٨٢ ب وأيضاً أحمد وهارت ١٩٨٢ وكُولْ Cole ولوس Lewis ١٩٦١).

وقد استمرت الصلة بين الاستعمار وعلماء الإنسان حتى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، حين تحررت معظم البلاد الإسلامية أو كادت تتحرر من ربقة الاستعمار، وليس من قبيل المصادفة أن بعضًا من أبرز علماء الإنسان البريطانيين في فترة ما بعد الحرب كانوا موظفين في مستعمرات الإمبراطورية.

وقد شغل اڤنْزْ برِتْشَرْد Evans Pritchard وليتْشْ Leach ونادِلْ Nadel - وهذا قليل من كثير - وظائف في المستعمرات[1]. وكان أبرزهم جميعاً «اڤنز

(١) استخدام بعض علماء الإنسان من موظفي المستعمرات - أو أساؤوا استخدام سلطاتهم عند القيام ببحوث ميدانية. فالعالم نادل كان يستخدم ثلة من رجال الشرطة لجمع الأهالي عندما يحتاج إلى من يسألهم (فارس ١٩٧٣).

برتشرد» الذي كان مسؤول الشؤون القبلية في برقة، فهو الذي وضع تلك النماذج من الدراسة القائمة على ثقافات قبائل البدو، والتي قدر لها أن تكون عملاً نموذجًا في مجال تطبيق نظرية القطاعات على المجتمعات القبلية، وهكذا عادت نظرية القطاعات هذه إلى مجال تطبيقها الطبيعي على البـدو الذين كان رُوبَرْتْسَنْ سميث Robertson Smith قد فتح أذهانهم إليها من قبل وكان قد ظهر أول تطبيق كبير لها في مجال علم الإنسان في بحث عن قبائل النُويرْ The Nuer كتبه اڤنز برتشرد وأظهر فيه أن هذا المجتمع القبلي القطاعي التكوين مكون كله من أفراد قبليين من سلالات تتصل كل منهـا بالأخـرى بصلة الـدم، وتنتهي جميعًا إلى جد واحد تأخذ اسمها جماعيًا منه، هذا المجتمع ينظم في قطاعات كأنها أعشاش الطيور، وقبل هذا البحث كانت النظرة إلى قبائل النوير بصفة عامة تقوم على أنها قبائل تعيش حياة فيهـا من الفوضى والبدائية ما يتعذر معه أي قدر من التمييز اجتماعيًا بين أفرادها. أما في جنوب آسيا فإن الجذور الاستعمارية لعلم الإنسان تضرب في الزمن إلى ما قبل القرن الحالي. فإن هنْرى مِينْ Henry Maine العضو القانوني في مجلس نائب الملك في الهند له مطلق الحق في أن يدعي أنه هو الذي وضع أسس علم الإنسان الخاص بدراسات القرية في الهند في كتابيه «القانون القديم Ancient Law » (١٨٦١)، و«مجتمعات الـقــرى في الشــرق والغــرب Village Communities in the East and West (١٨٧١). أمـا لِيّال Lyall الذي أصبح فيما بعد حاكم المقاطعات الشمالية الغربية فقد قام بنشر كتابه «دراسات آسيوية: عقائدية واجتماعية Asiatic Studies: Religious and Social عام ١٨٨٢ ويشــارك مســؤولــو الإدارة في الإمبـراطـورية بحكم عملهم في ذات الميدان، يشـاركـون علماء علم الإنسان أعظم مميزاتهم وهي الخبرة الميدانية.

الفصل الثاني

العمل الميداني في علم الإنسان

إن عمل عالم الإنسان هو دراسة ثقافات الآخرين. وهو من خلال دراستها يعرف كيف يفهم ثقافته هو بل كيف يكشف خبايا نفسه. فهو دائمًا يبحث عن شيء حتى إذا استقر به المقام في قرية بعيدة، وبين أناس غرباء عنه، يصبح وجهًا لوجه مع ذاته، وهو موقف يبعث فيه الرهبه إذ عندئذ يرى حقيقة نفسه. وكتاباته تعكس هذا الموقف ويقول البختن عن ذلك: «ما نراه في أنفسنا نراه في العالم» ويحسن علماء الإنسان صنعًا إذا ما حفظوا هذا المثل.

إن التقدم في العلوم الطبيعية كثيرًا ما يتطلب إعداد ظروف للتجارب في المختبر، لكي يمكن التحقق من أن ما يحدث في تلك التجارب يؤكد أو ينقض ما تقوله النظريات، ولكن لا يتأتى لعلماء الدراسات الإنسانية عادة أن يضعوا نظرياتهم عن النظم الاجتماعية موضع التجربة بنفس الطريقة، فمختبرهم هو المجتمع ذاته، وعندما يعمل الباحث بين أفراد من بني الإنسان فإن هناك إلى جانب مجرد رغبته في العلم اعتبارات أخرى لا بد وأن يكون لها المقام الأول، فعليه مثلاً: مراعاة ظروف المستوى المعيشي العام لمن تقوم عليهم الدراسة، ومراعاة المعايير القانونية والخلقية بينهم، ثم مراعاة المصلحة القومية لوطنه هو. بسبب ذلك كله يندر أن يكون في نطاق أي دراسة إنسانية إعداد مواقف تجريبية على النحو الذي يحدث في العلوم الطبيعية. بل إنه لأكثر ندرة أن يمكن

ترتيب إعادة حدوث نفس المواقف في نفس المجتمع ، رغم تطابق حدوث ظروفهـا عمليًا تطابقًـا تامًا، كما يحدث في العلوم الطبيعية، ذلك لأن التجربة الإنسانية فريدة في بابها من حيث أنها لا يمكن أن تنقل إلى مختبر عالم الكيمياء.

فعلى عالم الإنســان الاجتمــاعي أن يختبـر نظرياتـه عن النـظم الاجتماعية والثقافية وتداخلاتها من خلال عمله الميداني ، وفي مجتمعات ومواقف لا يتأتى له أن يخضعها لإشرافه، وأدواته التي يعمل بها هي القدرة على الملاحظة والتفسير والمقارنة ولا يدخل فيها التجريب. ولا يعني هذا ا لاستغنـاء عن التنظير، فالنظريات ضرورية لأبحاثه ضرورتها في كافة العلوم الأخرى.

ولقـد أصبـح علم الإنسان الاجتماعي تخصصًا قائمًا بذاته، سواء تقبلنا ذلك أم لـم نتقبله، وله عدته من نظرياته الخاصة به، مما تحدثنا عن بعضها في أجزاء سابقة من هذا البحث، ويتوافر فيه اليوم قدر كبير من المعلومات التي تصلح مادة للدراسة المقارنة، وما من إنسان يستطيع اليوم أن يأمل في إخراج عمل عملي مقنع في مجال هذا العلم، إذا ما شاء أن يكتب عن النظم الاجتماعية للمجتمعات الصغيرة دون علم منه بالنظريات المعـاصـرة في علم الإنسـان الاجتماعي، ودون قدر من العلم بالنظم الاجتماعية والثقافية لمجتمعات مماثلة في أماكن أخرى، ودون تدريب على مستوى التخصص. فإنه حينئذ لن يستطيع أن يحدد أهم الأمور التي عليه أن يبحث عنها. أو أن يطرح أكثر الأسئلة فائدة لبحثه، أو يستخدم أفضل الوسائل للإجابة عنها. وفي العصر الفكتوري لـم يكن يتوافر فيه الكفاية من نظريات علـم الاجتماع، ومن الدراسة المقارنة للثقافات، ولـم يكن هناك فارق يذكر بين الأخصائيين والهواة في هذا العلم. أما اليوم فإن

أي إنســان يرغب في إسهام له قيمته في الإضافة إلى المعرفة المتزايدة بالنظم الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الصغيرة غير المألوفة، عليه أن يتزود بقدر من التدريب على نظريات علم الإنسان الاجتماعي.

ورغم ذلـك فإنـه في المـراحـل الأولى لعمله سوف يشعر بالحيرة والارتباك، إذا ما لمس اختلافًا كبيرًا بين ثقافته ومجتمعه وبين المجتمع الـذي يدرسـه. ومثل هذه المعاناة مثبطة للهمة، وقد تصاحب الباحث طويلاً. ولقد عانى معظم علماء الإنسان من مشاعر الإحباط والقنوط ـ بل واليأس ـ التي تصاحب المراحل الأولى من العمل الميداني في ميدان ثقافي غير مألوف، ويصف علماء الإنسان العمل الميداني بأنه (نوع من التجـربـة الشخصية البحتـة التي تصيب المـرء بصـدمة) (لِيتْش Leach ١٩٧١ : ٩١) وأنه تجربة: مؤلمة مهينة (واكْسْ Wax ١٩٧١ : ١٩) يمكن أن تترك بصمتها على عمل الباحث (وِنْتر Winter ١٩٧٣ : ١٧١).

وبالتدريج، وأحيانًا دون أن يلاحظ الباحث، تمر المرحلة المبكرة من العمل الميداني، ويبدأ عالم الإنسان يفهم ما يجري حوله وهو مقيم في كوخ أو خيمة في القرية، وتتضح الأمور له بأكثر من ذي قبل مع تقدمه في دراسة اللغة ومعرفة المجتمع الذي يدرسه، بحيث أنه قد يتابع محادثة يسمعهـا مصـادفة، وبحيث يتخذ لنفسه نمطًا من السلوك مناسبًا لذلك المجتمع، وفي نفس الوقت لا يتناقض مع نظام العلاقات الاجتماعية التي نشأ فيها هو، وهي الأكثر تطورًا، وقد يسعفه الحظ ببضع صداقات قليلة في المجتمع موضوع الدراسة، مع أناس تحدوهم الرغبة في بذل الوقت والجهد لتفسير بعض الأمور له، وللتجوال به في الربوع المجاورة وتقديمه إلى الآخرين. ومن هذه النقطة تسرع خطى الباحث إلى ما بعدها. فهو يبدأ في التعرف على أفراد المجتمع الذي يدرسه كأفراد لهم شخصياتهم

المختلفة المزاج، والمتفاوتة في الطبقة الاجتماعية (وأيضًا في مدى الاهتمام بعمله) ويعلم شيئًا عن روابط القرابة التي كثيرًا ما تتسم بالتعقيد بينهم. ثم يصل بعد ذلك إلى تفهم كيف يفكر الواحد منهم عن الآخر، وعن العالم الذي يعيش فيه، وعن الباحث نفسه. ثم يحدد لنفسه بعد ذلك أي الأسئلة يحسن إلقاؤها وأيضًا عمن يسألها. ثم يبدأ يحس أنه (ليس غريبًا) عن المجتمع الذي يدرسه، ويزاوله عندئذ شعور بأنه يعرف ذلك المجتمع معرفة كاملة من بعض الوجوه على نحو لم يتوافر له في مجتمع آخر حتى المجتمع الذي شب فيه.

لقد اخترق الحواجز إلى ثقافة أخرى ووصل إلى بغيته كباحث ميداني في علم الإنسان ولقد تحلى الآن بالميزة الكبرى للباحث في هذا العلم وهي القدرة على الملاحظة من موقعه داخل المجتمع المدروس Participant Observation.

وهذه التجربة في مجموعها يمكن أن تكون شديدة الوقع إلى حد الصدمة على أي أخصائي غربي في علم الإنسان قد يكون ولد ونشأ في جو ثقافة الحضر. والباحث الميداني الذي يقضي عامًا أو أكثر من عمره كفرد في جماعة من الصيادين، وجامعي الثمار في بُورْنْيو Borneo ، أو في قبيلة من الفلاحين الإفريقيين، أو الرعاة يكون على اتصال أوثق بأساسيات الوجود البشري مما أمكن لأجيال في العالم الحديث أن تحققه.

فالميلاد والمرض والموت والجهد الشاق الذي يبذل يوميًا لانتزاع الطعام من البيئة، باستخدام أبسط الأدوات ورائحة الأرض في الهجير والريح والمطر والخبرة المباشرة واللازمة بكل ذلك، شيء لا شك أنه جديد على هذا القادم من مناخ ثقافة المدينة حتى لو كان قد سمع عنه.

ومن السهل على علماء الإنسان الذين عملوا وسط مثل هؤلاء الناس أن يضفوا هالة من الرومانسية على تجاربهم هناك، وكثير منهم يفعل. إن التجربة بالفعل لا تنسى وإن الباحث الميداني المثالي في مجال علم الإنسان مرن حصيف معتدل المزاج له إحساس شامل بما حوله. وفوق ذلك كله فهو صبور يراعي شعور الآخرين وهو بعد كل شيء لا يعدو أن يكون ضيفًا (رغم أنه عادة غير مدعو) على الجماعة التي يدرسها، وعليه أن يظهر لمضيفه من الاحترام والمجاملة ما يتوقعه هو منهم لنفسه.

وليس هذا مجال دراسة مفصلة لمختلف الآلات المساعدة لعلم الإنسان الميداني، فقد يكون في تسجيل الصوت والصورة إضافة لها قيمتها للنصوص المكتوبة، كما يمكن عن طريق التصوير من الجو تجنب أسابيع من العمل الشاق حين تعرض أمور هامة مثل حصر شتات قطع الأرض المزروعة أو أنماط المناطق السكنية في القرى.

وعلى كل حال فإن الوسائل الآلية لا يمكن أن تكون بديلاً في البحث الميداني عن الصلة الشخصية الطويلة المستمرة، التي يقوم عليها أساسًا أي تفهم شامل للمجتمع ونظمه الثقافية والاجتماعية.

وإن كثافة العمل الميداني الحديث، واتساع مجال تخصص عالم الإنسان الاجتماعي، يستتبع بطبيعة الحال زيادة اعتماده على عاملين آخرين معه، وفي المجتمعات التي يعمل فيها توجد دائمًا قلة من الناس ممن يستطيعون القراءة والكتابة. ومعظم الباحثين الميدانيين يستعينون بمعاون لهم أو اثنين من هؤلاء، وأحيانًا أكثر من ذلك، ويدفعون لهم رواتب. وهؤلاء المعاونون قد يعملون أيضًا مساعدين للمعلومات، أو مستشارين فنيين. وكثيرًا ما استطاعوا أن يوجدوا صلات محلية لها فائدتها، وأن يجمعوا المعلومات، وأن يقوموا بعمليات المسح العلمي

تحت إشراف الباحث. ويجب على باحث علم الإنسان الاجتماعي أن يشارك قدر طاقته في الحياة اليومية للمجتمع الذي يقوم بدراسته. عليه أن يعيش فيه وأن يعرف أفراده كأناس يكونون جماعة. كل ذلك بمخالطتهم على قدم المساواة قدر استطاعته. ولقد نسب (افنز ـ يرتشرد) إلى نفسه انه حين كان يدرس العرافة بين الأزانْدي Azande في السودان، وجد أن من المناسب أن يدبرشؤونه اليومية من طريق رجوعه المستمر إلى العرافين، كما يفعل الأزاندى ووجد في ذلك سبيلاً أجزل فائدة مما قد يظن لاتخاذ قراراته أثناء إقامته هناك.

ولا يتأتى إطلاقا لعالم الإنسان الأجنبي أن يستوعب ثقافة غير ثقافته، ولا يمكنه أبداً أن يصبح فرداً لا سبيل إلى تمييزه عن هؤلاء الذين يقوم بدراستهم، وليس هذا بالشيء المطلوب منه. فكونه غريباً عليهم ميزة هامة. إذ كثيراً ما يتحدث الناس بحرية أكثر إلى غريب عنهم، طالما يشعرون أنه ليس غريباً أكثر من اللازم. كذلك فإنه في أي مجتمع به قطاعات اجتماعية أو طبقة لها ملامحها المميزة ـ خاصة إذا كانت هرمية الترتيب من حيث السطوة والمقام ـ فإن التقرب أكثر من المطلوب إلى جماعة أو طبقة قد يجعل الاتصال السهل بالآخرين صعباً أو متعذراً. وهذه المشكلة تبدو حادة بوجه خاص عند دراسة مجتمعات بها قطاعات طبقية، كما هو الحال في الهند، وتبدو واضحة أيضاً في بلاد مثل: بَنْيُورُو Bunyoro وغيرها، في شرق إفريقيا، وفي أماكن أخرى حيث الاختلافات واضحة بين الطبقة الارستقراطية الحاكمة وبقية الشعب من الفلاحين.

وعلى الباحث أن يكثف بحثه على مستوى معين، رغم أن ذلك قد يؤدي فيما بعد إلى صعوبة الدخول إلى مستوى آخر. وواضح طبعاً أن الشيء الكثير يعتمد على شخصية الباحث ومزاجه.

الفصل الثالث

الأسس النظرية لعلم الإنسان الغربي

إذا كان علم الإنسان لا وجود له في العالم الإسلامي، فإنه في الغرب في حالة من الركود الشامل تعكسها عناوين مؤلفات مثل أزمة علم الإنسان في بريطانيا (بناجي Banaji ١٩٧٠) ومستقبل علم الإنسان الاجتماعي: أهــو التحلل أم هو التحـول؟ The Future of Anthropology: Disintegration or Metamorphosis (نِيدَمْ Niedham ١٩٧٠). والواقع أن علم الإنسان المعاصر حتى زمن قريب لم يخرج مؤلفًا واحدًا له كبير وزن، بصرف النظر عما تم من توسع وتغيير في مواضيع النظريات القديمة، بالإضافة إلى ذلك فإن هنـاك إحسـاسًـا عامًا بأن هذا العلم يمر بأزمة يزيد من حدتها عدد من المشاكل الواقعية. فهناك انكماش في سوق الوظائف بالنسبة للأخصائيين فيه، وأيضًا توالي اختفاء المجتمعات (البدائية) وظهور علماء وطنيين في علم الإنسان، كل هذه أسباب وراء ضائقة هذا العلم. إلا أن أبرز هذه الأسباب هو اهتزاز ثقة علماء الإنسان الغربيين الواضح نتيجة ظهور (عالم الإنسان الوطني). ولقد كتب عالم غربي من جامعة كولمبيا يقول: (لقد شن أكبر أحمد بنقده لنا (١٩٧٦) هجومًا ـ من الداخل ـ له مغزاه الخاص. إذ أن هذا العالم يمثل واحدًا من تلك الأشباح التي تحوم حول الباحثين في علم الإنسان، شبح فرد من ذات نوع المجتمع الذي نقوم بدراسته (ڤِنسِنْت Vincent ١٩٧٨ : ١٨٥). وفيمـا يلي موجـز عن الإطار النظري الأساسي لعلم الإنسان في الغرب.

قد يقال إن المهمة الأولى لعالم الإنسان هي الوصف، وأننا في آي بحث تجريبي نعلم بالضرورة أن الحقائق قائمة حتى قبل أن نحللها. إلا أن التفرقة بين الوصف والتحليل ـ رغم أنه لا غنى عنها ـ يمكن أن تضل بنا السبيل خاصة في العلوم الاجتماعية. والفارق بينهما ببساطة ليس هو الفارق بين دراسات تقوم على التعميمات العقلية، وأخرى تأباها، فحتى أبسط عملية وصف تتضمن بعضًا من تلك التعميمات في صورتها العامة غير المفصلة. هذا لأن في الوصف نستعمل مصطلحات عامة هي بدورها أسماء أنواع. أي تدل على تعميمات وليس على أشياء. والوصف يتضمن أيضًا الشرح، وينطوي حتى في أبسط صوره على نظريات. والوصف لا يحدد أنواع الحقائق التي يقصد جذب الانتباه إليها فحسب، وإنما هو يحدد طرق ترتيبها وتنسيقها معًا. والسؤال الهام هنا ليس عما إذا كان وصف نظام اجتماعي (أو أي شيء آخر) يتضمن تعميمات ونظريات، فهذا كله يرد في أي وصف، وإنما الأسئلة الهامة هي: ما هي درجة التعميم المطلوبة؟ وأي النظريات مطلوب تطبيقه؟ فإن الوضوح مطلوب بصفة خاصة في دراسات علم الإنسان الاجتماعي. إذ هي دراسات تعالج مواقف كثيرًا ما تكون غير مألوفة مما اضطر علماء الإنسان إلى اصطناع نماذج مختلفة لتفسير ظواهر المجتمع، تجمع بين النظريات والتحقيق التجريبي.

وهكذا فإن عالم الإنسان الأمريكي (روبَرْتْ رِدْفيلْدْ Robert Redfield) طور فكرة (الثقافة الشعبية) كما وضح عالم الإنسان الاجتماعي الفرنسي (كلوُدْ ليفي ـ ستراوْسْ Claude Levi-Strauss) الفرق بين النموذج الإحصائي Statistical Model وهو الصورة التي يقدمها الإحصائي لأي نظام يدرسه، وبين النموذج الآلي Mechanical Model لنفس النظام وهي الصورة التي يراه عليها الأفراد والذين يعيشون في ظل ذلك النظام.

واستخدام (ليفي ـ ستراوس) لمصطلح (إحصائي) له مغزاه (فالذي يحدث في الواقع المحسوس) يمكن إخضاعه للتقدير الكمي، بخلاف الحال مع المعلومات من أنواع أخرى، كالعقائد والقيم الخلقية، فهي لا تخضع لذلك. وعالم الإنسان الاجتماعي الحديث مطالب بما هو أكثر من مجرد وصف أنواع سلوك البشر.

إذ نتوقع منه أيضًا أن يعزز ما يقول عن أفعال الناس (أو ما يقولون هم أنهم يفعلونه) ببراهين كمية. فأن تقول: (هؤلاء الناس أو أولئك عندهم نظام الزوجة مقابل الثروة) الذي تنتقل بمقتضاه قطعان الماشية وبضائع أخرى من الزوج إلى أسرة الزوجة عند الزواج، أن تقول ذلك شيء، وأن تقول (في ٢٥٠ حالة زواج فإن المقابل من الثروة دفع في ٧٢ بالمئة من الحالات) شيء آخر. فالعبارة الثانية تعطينا (الحقائق).

إلا أن بؤرة الاهتمام في علم الإنسان الاجتماعي تظل حول البنية الاجتماعية للجماعة.

أ) البنية الاجتماعية:

حتى عهد قريب جدًا، كان معظم علماء الإنسان الاجتماعيين ـ خاصة في بريطانيا ـ يفضلون تحليل النظم الاجتماعية على أساس أنها نظم حركية تقوم على الأسباب والنتائج. وأعظم الإسهامات على هذا المستوى النظري في الخمسين عامًا الأخيرة هي التي جاءت على أيدي رادكلف ـ براون ومالينوفسكي مستقاة من دركيم وأسلافه. فقد كانت المفتاح الذي فتح باب الفهم المنهجي للمجتمعات البدائية على أساس (القياس على نموذج البنية العضوية): الفكرة التي قامت في علم الاجتماع الفرنسي على أساس أن أداء الوظائف في أي نظام عضوي ـ

شأنه شأن الآلة ـ يمكن دراسته دون رجوع إلى الحالة العقلية للأعضاء المكونة له.

وإن كان علماء الإنسان الاجتماعيون في القارة الأوربية وأمريكا، ومعهم قلة من علماء علم الإنسَان الاجتماعي في بريطانيا، قد ظلوا على اهتمامهم بآراء الناس وأفكارهم لذاتها، ولأنها تعد من العوامل المؤثرة في نظام حركة المجتمع.

وكانت النماذج النظرية المميزة لعلم الإنسان الاجتماعي الحديث حتى ذلك الحين هي تلك التي تقوم على اعتبار المجتمعات نظم حركية، وتلك التي تستند صراحة أو ضمنًا إلى القياس على نموذج البنية العضوية. ولم يحدث سوى في السنوات القليلة الأخيرة أن أصبح الهم الأول لدارسي النظم الاجتماعية والثقافية هو دراستهم كنظم لها دلالاتها.

وعلى مستوى (الحركة) فإنه يمكن أن نسأل سؤالين مختلفين، وإن كانا في نفس الموضوع، وهو «الأسباب» المؤثرة في النظم الاجتماعية.

وأولهما عن مشكلة التوصل إلى الطريقة التي أصبحت الأوضاع بها في المجتمع كما نراها، فهو سؤال تاريخي في جوهره، فأي حالة معينة من الأوضاع يمكن فهمها على نحو أفضل إذا أمكن إثبات أنها جاءت بعد حالة من الأوضاع كانت سائدة قبلها بناء على قواعد الأسباب ونتائجها التي ثبتت صحتها في حالات مشابهة.

ولو أمكن ـ وكثيرًا ما تعذر ـ إثبات أن نظمًا اجتماعية معينة، وجدت بسبب وقائع تاريخية معينة، فإن علم الإنسان الاجتماعي يسجل (أو ينبغي أن يسجل) تلك الوقائع شريطة أن تكون هناك دلائل كافية على حدوثها. وليس شرطًا أن تكون تلك الحوادث مادية قد حدثت في واقع

المجتمع. فنحن نعلم أن الأفكار والقيم قد تلعب دورًا هامًا في التاريخ وأن لها صلتها الهامة بمدى فهم عالم الإنسان بالتيارات المؤثرة على اتجاهات المجتمع وعلاقاته.

وأهمية التاريخ لعلم الاجتماع لا ترجع - فحسب - إلى كونه سلسلة من الأسباب والنتائج الضاربة في الماضي الغابر، بل أيضًا إلى أنه يتضمن مجموعات من الأفكار المعاصرة لكل واقعة من وقائعه، تلك الأفكار قد تكون قوى لها تأثيرها على الاتجاهات والعلاقات الاجتماعية القائمة حينئذ، ولأنها كذلك فمن الواضح أنها تهم عالم الإنسان الاجتماعي.

وهناك نظرية (وظيفة المجتمع)، وعلى رأس القائلين بها وأشهرهم - بين علماء الإنسان الاجتماعيين في بريطانيا - إثنان هما (مالينوفسكي ورادكلف براون) اللذان ادعيا أن وجهتي نظرهما في تلك النظرية تفتحان باب دراسة المجتمعات والثقافات كوحدات قائمة بذاتها، وكذلك باب دراسة أي نوع بعينه من النظم، وقد ذهب مالينوفسكي إلى أن خير سبيل لفهم المجتمع والثقافة هو اعتبارهما مجموع الوسائل المؤدية إلى إشباع الحاجات المادية والنفسية للكيانات العضوية البشرية المكونة للمجتمع. وقد وجد أن من الضروري أن يلحق بقائمة الحاجات الأساسية التي أشار إليها قائمة أخرى بالحاجات المشتقة derived والحاجات المكملة integrative (وهي ليست بالضرورة جسدية) وهكذا فإن جوهر نظرية مالينوفسكي هو أن خير سبيل لعالم الإنسان هو أن يدرس الثقافات البشرية كأدوات وظيفتها إشباع الحاجات العضوية للإنسان.

ورغم أن تصنيف النظم البشرية على أساس الحاجات التي تسدها، كتوفير الغذاء، وتكاثر النوع، والمحافظة على سلامة الأنفس، رغم أن هذا التصنيف يمد الباحثين الميدانيين بوسائل مساعدة يستخدمونها في

عملهم، إلا أنه لا يوجد سوى القليل بل لعله لا يوجد بين علماء الإنسان اليوم من يتقبل هذه النظرة، فالحاجات المادية للإنسان ينبغي توفيرها إذا ما أريد له أن يعيش ويكون مجتمعًا. ولا نعرف مجتمعًا دون أفراد، من الإنسان، فتحليل النظم الاجتماعية على ضوء نوعيات تلك الحاجات لا يزيد الأمر وضوحًا. فإشباع تلك الحاجات شرط لا غنى عنه للمحافظة على أي حياة، وليس الحياة الاجتماعية فحسب. ومن هنا فإن دراسة تلك الحاجات لا تكاد تلقي أي ضوء جديد يساعدنا على تفسير الحياة الاجتماعية، وعالم الاجتماع تهمه دراسة ظروف حياة الأفراد معًا، وليس دراسة الحياة ذاتها. ومادامت الحاجات الأساسية للإنسان متشابهة إلى أبعد حد في كل مجتمع، فإنه يتعذر تفسير الاختلافات بين النظم الاجتماعية والثقافية للإنسان على أساسها. فكل مجتمع عليه أن يوفر ظروف التزواج والإنسال مثلاً، ولكن إذا ما أردنا أن نعرف لماذا تكون بعض المجتمعات آحادية الزواج بينما يوجد التعدد في مجتمعات أخرى، فإن علينا أن نبحث عن أساس آخر غير الحاجات الحيوية لتفسير تلك الظاهرة. ومن هنا فإنه برغم عظم إسهام مالينوفسكي في دراسات علم الإنسان الاجتماعي الحديث فإن نظريته في حل المشكلة لا تحظى بتقدير كبير اليوم.

والنوع الثاني للوظيفة (الشاملة) للمجتمع اقتبس فكرته رادكلف براون إلى حد كبير عن دركيم، وقد قدر لما ذهب إليه أن يكون أعمق أثرًا من رأي مالينوفسكي. ويذهب فيه صاحبه إلى أن: (وظيفة أي نظام اجتماعي هي تنظيم كل ما يتعلق بإحدى الحاجات العامة للمجتمع، أو بأحد الشروط الأساسية لبقائه كما جاء في عبارة لرادكلف براون. وقد جرى هذا العالم على الكتابة عن المجتمع كما لو كان نوعًا حقيقيًا من الكائنات الحية. وكان يرى أن القيمة الكبرى لأي مجتمع هو قدرته على البقاء حيًا.

تلك القـدرة في نظره لا تتـوافر في مجتمع إلا عن طريق الحفاظ على التضـامن الاجتمـاعي أي التماسك بين أفراده وهو أمر يحتم عليهم أن يتسـامحـوا ويحتـرم بعضهم بعضًـا ويتعـاونـوا فيمـا بينهم إلى الـدرجة المـطلوبة. والتضامن الاجتماعي هو الهدف الذي يجب أن تسهم في تحقيقه عناصر كل نظام اجتماعي وهذا الإسهام هو عين وظيفة كل عنصر منها. ورادكلف براون يقول إن (الوظيفة) هنا مجرد افتراض وليست مبدأ من المبـادئ الثـابتة، افتراض أن عناصر المجتمع يمكن أن تسهم في الحفاظ على كيان المجتمع كله.

وهو لا يذهب إلى حد افتراض أن كل عنصر منها دون استثناء يجب أن يسهم في ذلك من حيث المبدأ. وهكذا فإنه في أول كتبه وأشهرها جميعًا وهو أهل جزائر أنْدامانْ The Andaman Islanders ، يقدم تفسيرًا على أساس الوظيفة لنظم معينة من الطقوس يقوم بها هؤلاء الناس الأميون ذوو مستوى التقنية البسيط، وما فعله هنا هو أنه أظهر كيف أن تلك الطقوس ذات تعابير رمزية تساعد على بقاء اتجاهات اجتماعية وقيم معينة ينتج عن استمرارها يسر في مجرى حياة الجماعة. ولقد كان رادكلف براون يفكر في أي وظيفة اجتماعية في إطار ما أسماه أحيانًا النظام الاجتماعي الشامل Total Social System وكـان يرى أن وحـدة الوظيفة في المجتمع يمكن أن تتحقق إذا ما عملت كل العناصر المكونة للنظام الاجتماعي معًا بدرجة كافية من الانسجـام والاستمرارية النابعة من داخل النظام، أي دون أن يصاحب عملها احتكاكات مزمنة لا يمكن علاجها، أو التحكم فيها. وأول ما نلاحظ على هذه الصياغة هو أنها تعتمد اعتمادًا أساسيًا على نظرية (التشابه البنيوي) (بين المجتمع والجسد) وتبدو كما لو أنها تتضمن أن أي (نظام اجتماعي شامل) هو وحدة تخضع للتجريب، لها سمات يمكن أن توصف بها وصفًا دقيقًا. إن رادكلف براون يضمن صياغته هذه افتراض أن

المجتمع هو كيان شديد الشبه بالجسد الحي رغم أن هذا الرأي لم يعد يحظى بالقبول. فقد أصبح واضحًا في السنوات الأخيرة أن هذا الاتجاه (الشمولي) في رؤية المجتمع الذي تتضمنه صياغة هذا العالم لنظريتَه قليل الفائدة في البحوث وإلا فكيف ـ على سبيل المثال ـ يمكن أن نثبت غياب الدرجة الكافية من الانسجام في المجتمع دون أن ندمر كيان المجتمع كله؟ إن المجتمع على كل حال ليس بالشيء الذي يقبل التجريب. إنه هو ذاته بنية أو نموذج افتراضي نتج عن التجربة، ولكنه في ذاته ليس بمادة للتجريب العلمي. إنه وسيلة لتنظيم تجارب الإنسان، بل هو افتراض لا غنى عنه من أجل تحقيق أهداف معينة، افتراض إذا ما نظرنا إليه كوجود حقيقي فإننا سنتقيد بوجوده هذا على نحو يربكنا و لا يفيدنا.

وأي تفسير وظيفي يتعدى حدود الافتراض إلى اعتبار المجتمع بنية عضوية لها وجود في عالم الحقيقة، لا يجد فيه عالم الإنسان الاجتماعي فائدة عملية تذكر، ولكن من ناحية أخرى فإن النظرية الوظيفية التي سادت علم الاجتماع في العشرينيات والثلاثينيات أضافت الكثير إلى معرفتنا بالمجتمع، إذ بينت كيف تتشابك النظم الاجتماعية مع غيرها من النظم باعتماد متبادل فيما بينها. وكيف تنتظم النظم المكونة للمجتمع معًا كحزمة واحدة في إطار يجمع مختلف النظم المعقدة مثل النظم السياسية والاقتصادية ونظم الشعائر الدينية.

ولقد أدى قياس المجتمع على نموذج البنية العضوية إلى خطأ من وجهة أخرى ـ ألمحنا إليها آنفا ـ بتضمنه فكرة أن المجتمعات كيانات تخضع للتجريب، وأنها منسجمة الأجزاء، أو يجب أن تكون كذلك إذا كانت سليمة البناء، كيانات ينظر إليها على أنها في حالة توازن أو في حالة ثبات داخلي على الحال homeostasis بفعل نظم اجتماعية مكونة تتفاعل

فيما بينها بيسر وبطريقة ما تضبط عملها ذاتيًا.

وباختصار فإن فكرة الوظيفة الاجتماعية، ومنها فكرة البنية الاجتماعية، كانت أهم القوى المحركة في علم الإنسان الاجتماعي في بريطانيا في الخمسين سنة الأخيرة. وكانت دراسة الوظيفة الاجتماعيه عند علماء الإنسان البريطانيين تعني بصفة عامة اعتبار أي نظام اجتماعي تحت الدراسة عاملاً مؤثرًا على النظم الاجتماعية الأخرى، وعلى مجموعات النظم من أي نوع في نفس المجتمع. أما دراسة البنية الاجتماعية فقد كانت تعني عندهم بصفة عامة تحديد الظواهر الدائمة التي يعطون أهمية قصوى لدراستها في كل نظام اجتماعي. وقد أصبح علم الإنسان الاجتماعي في بريطانيا أحيانًا يطابق عند دارسيه ما أصبح يسمى (بالطريقة البنيوية ـ الوظيفية) ورغم الكثير الذي قدمه العلماء البريطانيون لعلم الإنسان الاجتماعي إلا أن من بين كل ما قدموه فإن مفهومي (البنية) و (الوظيفة) هما وحدهما اللذان كانا الإطار العلمي لكثير من أحسن ما تم من بحوث ميدانية، ويعود الكثير من تأثير النموذج البنيوي ـ الوظيفي إلى تضمنه فكرة قياس كيان المجتمع على الكيانات الحية، التي يمكن النظر إليها على أنها أجهزة معقدة تعمل أجزاؤها معًا، على نحو يضمن العمل المنسق للجهاز كله.

ورغم ثبوت فائدة ذلك القياس إلا أنها فائدة محدودة عند تطبيقها على المجتمعات البشرية التي يختلف أفرادها عن المكونات ـ غير ذات العقل ـ الداخلة في الكيانات الطبيعية والآلية، في أنهم يشعرون بذاتيتهم وإرادتهم ويشاركون علماء الإنسان الاجتماعيين الذين يدرسونهم القدرة على التصور والتفكير الذي يتصرفون بوحي منه، والذي يعبر عن واقعهم الاجتماعي والمادي الذي يعيشون فيه. وقد حدث أحيانًا أن النموذج

البنيوي الوظيفي لم يأخذ هذه الحقيقة في الاعتبار بالقدر اللازم، رغم أن العلماء كانوا يدركون أن افكار الناس يمكن أن تكون عوامل لها فعاليتها. وإذا ما نظرنا إلى المجتمع البشري بالدرجة الأولى من ناحية أبعاده كنظام حركي، وليس من ناحية أنه نظام من الأفكار والرموز، فإن أذهاننا قد لا تنتبه كثيرًا إلى الفرق بين الدراسة التحليلية الدقيقة والدراسة (العامة) على النحو الذي نفعل عند دراسة الأنظمة الأخرى القائمة على الأسباب والنتائج، والتي تصادفنا في دراسات علم الأحياء وعلم الآلات.

ولقد يمكن القول أنه بالرغم من التقدم الكبير الذي أحرزناه في فهمنا لطبيعة عمل المجتمعات الصغيرة، بفضل تطور النظرية البنيوية، إلا أن تطور تلك النظرية اتجه باهتمامنا بعيدًا عن مشكلة هامة، تدور حول كيفية التوصل إلى فهم نظم العقائد والقيم عند غيرها من المجتمعات. تلك النظم كانت موضع اهتمام غيرها من المجتمعات. تلك النظم كانت موضع اهتمام علماء الإنسان قبل التطور الكبير الذي لحق بالنظرية البنيوية الوظيفية بزمن طويل، بينما العودة إلى الاهتمام بها من قبل عدد له وزنه من علماء الإنسان البريطانيين لم يحدث سوى من زمن قصير. ولقد كان هناك اتجاه إلى اعتبار الأفكار والقيم مادة (ثقافية) واستمر علماء الإنسان الاجتماعيون الواقعون تحت تأثير النظرية البنيوية الوظيفية لسنوات عديدة، ينظرون إلى الثقافة على أنها في أحسن الحالات لا تعدو أن تكون على هامش اهتماماتهم. أما اليوم فإن الشعور يتزايد بأن عالم الإنسان الاجتماعي يهتم اهتمامًا،واجبًا ومباشرًا بالبعدين الثقافي والبنيوي على السواء.

وهناك مدرسة أخرى تحيط بهذه المدارس وتتداخل معها. ونحن نشير هنا إلى علم الإنسان الماركسي Marxist Anthropology الذي يفضل

علمـاؤه استخـدام الـوسائل الماركسية في تحليل بنية المجتمع ونظامه وعـلاقاته. وتحليل طلال أسد لمجتمع بُخْتُنْ سْوَاتْ Swat Pukhtun على سبيل المثـال، هو تحليل سوي ونـاجح لنظام طبقي (أسد ١٩٧٢)[1]. ولكن فائـدة النـظرية الماركسية يحد منها بعض الشيء الحماس الزائد للعلماء الماركسيين الذين تحدوهم الرغبة في العمل داخل إطار نظرياتهم دون اعتبـار لطبيعـة البيئـة والعنصـر، وعلى سبيل المثـال فإن التحليل الماركسي للمجتمعات القطاعية البناء التي تعيش في المناطق منخفضة الانتاج (ري Rey ١٩٧٥ تيروى Terroy ١٩٧٢و ١٩٧٥ أ / ب) مازال في نظر ناقديه غير مقنع إلى حد أن جُودْلْييه Godelier ـ وهو نفسه ماركسي ـ وصمه بأنه (ماركسية فجة) (جودلييه ١٩٧٧).

ب) صلة القربى والنظام السياسي:

طبقًـا لمـا في المعاجم فإن وشائج القربى تقوم على صلة الدم أو الميلاد، أمـا صلة النسب فهي علاقـة تأتي عن طريق الزواج. وهذان النـوعان من العلاقات ذوا روابط وثيقة فيما بينهما في نظر علم الإنسان الاجتماعي. وكل الثقافات فيها درجات مختلفة من القرابة والمصاهرة، وهـذه الـدرجات بما تستتبع من حقوق وواجبات تكون ما يسميه علماء الإنسـان الاجتماعيون (نظام القرابة) ويحدث في بعض المجتمات أن يكون كل فرد في المجتمع ـ أو على الأقل يعتقد هو ذلك ـ ذا علاقة قربى أو نسب بكل فرد آخر في نفس المجتمع. وفي مجتمعات أخرى بينها معـظم المحتمعات الغربية ـ نرى أن أقارب الرجل وأصهاره يحددون ـ لأسباب عملية ـ في إطار عدد يسير من الأقربين فحسب. وفي كل الأحوال

---

(١) انظر أحمد ١٩٧٧ وعَلَوى ١٩٧١ و ١٩٧٢ لنقد التحليلات غير المتزنة لقرى البنجاب.

فإن هنـاك في كل مجتمع صلات قربى ونسب تعترف بها كل الثقافات ويتهم علماء الإنسان الاجتماعي بأنهم يعطون ما هو أكثر من المطلوب من الاهتمام لحساسيات وتعقيدات المصطلحات الخاصة بصلة القربى، وبالإغراق فيما أسماه مالينوفسكي (علم جبر القربى) ولكن هناك أسباب وجيهـة لاهتمـامهم بعلاقات القرابة. حقًا إن القليل جدًا من العلاقات الشخصية التي تكون الإطار الاجتماعي للأوروبي الغربي هي علاقات قرابة، فالقرابة تلعب دورًا بسيطًا أو لا أثر لها على الإطلاق على علاقاته بأصدقائه ومخدوميه ومعلميه ورفقائه أو علاقاته داخل الشبكة المعقدة من العلاقات السياسية والاقتصادية والدينية التي يشارك فيها. ولكن في كثير من المجتمعات الصغيرة نجد أن لعلاقات القرابة أهمية كبرى. فالمكان الذي يعيش فيه الفرد وجماعته، أو مجتمعه، الذي عليه أن يخضع لنظمه ويخضـع غيره لهـا، ونـوعية أصدقائه وأعدائه، وتحديد من يتزوج أو لا يتزوج، وتحديد الذين يأمل أن يرثهم، وإلى من تؤول مكانته وثروته كل هذه الأمور وكثير غيرها قد يحددها مكانه من وشائج القربى. ففي مجتمع كل من فيه يرى نفسه ذا قربى بكل من عداه، فإن كل علاقاته الاجتماعية تقوم بالضرورة على القربى والمصاهرة. وحتى في المجتمعات التي لا تقوم فيها علاقات قربى بمثل هذا الشمول، فإن تلك العلاقات تظل تلعب دورًا أكثر فاعلية مما هو الحال في المجتمعات الغربية الحضرية والصناعية.

ولنسأل: لِمَ تكون لصلة القربى كل هذه الأهمية في المجتمعات الصغيرة؟ فلتكن إجابتنا قصيرة.

إن درجـات صلة الـدم المتعـارف عليهـا لهـا وجـود في كل أنواع المجتمعات ـ حتى أبسطها من حيث المستوى التقني ـ كوسيلة لتحديد

العلاقات الاجتماعية وتنظيمها. وهذه حقيقة واقعة رغم أن درجات الصلة قد يختلف تحديدها من ثقافة إلى أخرى. ففي كل مجتمع يولد الناس من ظهور الرجال وأرحام النساء، وفي معظم المجتمعات يعترف الناس بروابط الأبوة والأمومة وتبادل الإعالة، والاعتماد بين أفراد الأسرة، وهذا يؤدي بدوره إلى الاعتراف بروابط أخرى كتلك التي بين الإخوة من الأبوين وبين الأجداد والأحفاد. وحتى في أبسط المجتمعات فإن صلة القربى لها درجات معدة تستخدم للتمييز بين الناس الذين يولد الفرد بينهم، ولتنظيم علاقته بهم. وليس هناك طريق آخر لتصنيف الناس في مثل تلك المجتمعات - إلى جانب الجنس والعمر - غير هذا الطريق الذي هو جزء لا يتجزأ من بناء المجتمع.

ودرجات صلة القربى لا ينفرد بها الإنسان وإنما توجد في جميع أنواع الحيوان أيضًا. ولكن الفارق الحاسم هو أن بني الإنسان بخلاف جميع أنواع الحيوان يستخدمونها لتحديد الصلات الاجتماعية. وحين يتحدث عالم الإنسان عن صلة الابن بأبويه، أو الصلات بين أبناء العمومة والخؤولة، فإنه لا يعني بالدرجة الأولى صلة الدم بين هؤلاء الأقارب، رغم إدراكه لقيامها بينهم، وإنما الذي يعنيه أولًا هو الصلات الاجتماعية بين الأقارب، وكيف أن تلك الصلات تعني في الثقافة التي يدرسها أن صلة القربى تستنتج بالضرورة أنواعًا محددة من السلوك الاجتماعي، وأنماطًا معينة من التطلعات والقيم والعقائد. وهي صلة ذات أهمية خاصة فيما يتعلق بالمجتمع القبلي.

أما بخصوص النظام السياسي فإن صياغة رادكلف براون، وهي صياغة، أخذها عن التعريفات الكلاسيكية التي جرى على استعمالها ماكس ويبر Max Weber وآخرون، تعد صياغة أكثر فائدة مما عداها رغم أننا

سنرى أنها ليست كافية هي الأخرى.

ففي تصديره لكتاب **النظم السياسية الإفريقية** African Political Systems كتب يقول إن أي نظام سياسي يعنى في المقام الأول بالمحافظة على النظام أو إيجاده في المجتمع داخل حدود إقليم ما بالاستخدام المنظم لسلطة الإجبار باستخدام أو احتمال استخدام القوة المادية. وهذا التعريف يستخدم معيارين فهناك (أولاً) إشارة إلى الهدف الذي يوجه إليه النشاط السياسي في إقليم ما وهو تقنين وضبط النظام الاجتماعي داخل حدود ذلك الإقليم. و(ثانيًا) هناك ذكر للوسيلة التي يمكن بها تحقيق ذلك، وتتلخص في الاستخدام المنظم للسلطة استخدامًا تظاهره القوة. ويمكن لعلماء الإنسان الاجتماعيين استخدام المعيار الأول استخدامًا له عائده من الفائدة.

فهناك درجة معينة من النظام يمكن تحقيقها في كل مجتمع. وعلماء الإنسان الاجتماعيون يعنيهم أن يكتشفوا السر وراء ذلك. ويعنيهم كذلك تحديد وتحليل ملامح النظم الاجتماعية الفعالة في عملية حفظ النظام على المستوى الإقليمي، أو القبلي، والفعالة كذلك في عملية إقامة علاقات وحفظها قائمة مع وحدات إقليمية أو قبلية أخرى.

وحري بنا ألا ننزعج إذا اكتشفنا أن نظامًا معينًا مثل طلب الثأر في بعض المجتمعات، لم يدرج بين النظم التي اعتدنا اعتبارها ذات وزن سياسي، إذ ينبغي أن نهتم بواقع الحياة الاجتماعية وليس بالمصطلحات التي نستخدمها في تسمية ذلك الواقع. وإن كان من واجبنا على كل حال أن نستخدم الكلمات بحذر حتى لا نطمس معالم ذلك الواقع، وحين نبحث في الظواهر السياسية في المجتمعات الصغيرة، فإن هناك ما يمكن

أن نقوله عن الجانب السياسي لنظم اجتماعية معينة فيها، مما قد لا يتيسر قوله عن نظم أخرى فيها وظيفتها أصلاً سياسية.

وكثيرًا ما يحدث أيضًا أن تكون النظم ذات الأهمية السياسية في المجتمع لها أيضًا تأثيرها الاجتماعي في قطاعات أخرى من المجتمع. والمعيار الثاني الذي يستخدمه رادكلف براون ـ وهو الاستعمال المنظم للسلطة تظاهرها القوة ـ تكتنفه المصاعب حين يطبقه علماء الإنسان على بعض المجتمعات التي يدرسونها. فهم يستطيعون بالطبع أن يتحدثوا عن السلطة والقوة في دول مركزية الحكم مثل تلك التي يعرفها معظمنا في العالم الغربي حيث الملوك، والهيئات النيابية، والمحاكم، والقضاة، وقوات الشرطة. وكثير من المجتمعات الصغيرة لها من هذا القبيل، وإن كانت نظمها السياسية بالطبع أقل إتقانًا. إلا أن هناك أيضًا بعضًا من تلك المجتمعات حيث لا توجد تلك النظم. ففي قبائل كالنوير The Nuer أو التالنسي The Tallensi في شمال غانا Ghana لا توجد مؤسسات سياسية متخصصة، ولابناء منظم للسلطة التي تظاهرها القوة المادية. (وليكن واضحًا هنا أن هذا لا يعني أن القوة المادية لا تستخدم في تلك المجتمعات). ورغم غيبة المؤسسات السياسية والقوة المادية فإن تلك المجتمعات تتمتع بالنظام واستمرار البناء الاجتماعي وقد يمكن إثبات أن لها كيانًا سياسيًا أيضًا. ولا عبرة هنا بأن السلطة السياسية قد تكون موزعة توزيعًا واسعًا على طبقات من كبار السن، أو رؤوس الأسر، وتحميها الجزاءات الدينية، وعقوبات السحرة، وليس القوة المادية المنظمة.

فغياب القوة المادية هنا لا يعني أن السلطة السياسية لا وجود لها. وإنما قد يعني أنها نسبيًا ليست لها مؤسسة متخصصة، أو أن من الصعب تحديد ملامحها في المجتمع.

وحتى حيث لا توجد سلطات سياسية على الإطلاق، كما هو الحال في المجتمعات القائمة على قطاعات اجتماعية، فإن الأهداف السياسية يمكن تحقيقها عن طريق تفاعل نظم غير ذات صبغة سياسية في المجتمع. وسنرى في ما بعد كيف يحدث ذلك. وهنا كما هو الحال دائمًا سنرى أن مجموعة المفاهيم التقليدية عن ذلك في الثقافة الغربية لا يتأتى تطبيقها على كيانات تلك المجتمعات غير المألوفة.

وليست هناك إجابة سهلة مختصرة إذا ما سألنا عن الطريقة التي يفكرون بها في النظام السياسي، ويحفظونه قائمًا ـ قدر ما يستطيعون ـ في المجتمعات القطاعية التركيب، المبنية على الكيانات الأسرية التي لا تقوم فيها سلطات لها أن تتخذ القرارات السياسية وتنفذها، إن المحافظة على درجة من النظام في الإطار الإقليمي لتلك المجتمعات هي وظيفة عدة أنظمة اجتماعية مختلفة. فحيثما تقوم سلالات أسرية تضع المبدأ الذي تقوم عليه كيانات الجماعات القائمة داخل إطار المجتمع، فإنها توفر أيضًا القواعد التي تقوم على أساسها العلاقات فيما بين تلك الجماعات وحتى فيما بين القبائل كما هو الحال في طلب الثأر.

وحيثما يكون الانتماء أو عدم الانتماء إلى سلالة أسرية أمرًا له أثره على كل أنواع العلاقات الاجتماعية تقريبًا، كما هو الحال في قبائل النوير، حيثما يكون الأمر كذلك فإننا نلمس ارتباطًا بين الكيانات السلالية والحدود الإقليمية للجماعات يكاد لا يخطئه النظر.

وحتى حين تلعب عوامل أخرى دورًا فعالاً إلى جانب الانتماء السلالي في كثير من المواقف الاجتماعية، كما هو الحال في قبائل التالنسي فإنه تبقى للانتماء السلالي أهميته الكبرى.

ومـرة أخرى فإن الأمر هنا ـ أساسًا وإلى حد كبير جدًا ـ أمر درجة لانـوع، والسؤال الهام هنا ليس عما إذا كان هؤلاء الناس أو أولئك هم مجموعة سلالية، إنما هناك عدة أسئلة أخرى أكثر أهمية هي: أي نوع من الأهمية الاجتمـاعية والسياسية ـ إذا كانت هنـاك أهمية ـ تتمتـع به الانتمـاءات السـلالية في هذا المجتمـع أو ذاك؟ وإذا كانت قطاعـات المجتمع تقوم على تلك الانتماءات فما حجم تلك القطاعات، وأي عدد من الأجيال تتلاشى بعده؟ وأي أنماط السلوك الاجتماعي والقيم يصطبغ بها ذلك الانتماء؟

إن دور الانتمـاء السـلالي كمبـدأ تنظيمي في المجتمع، يختلف اختلافًا كبيرًا من مجتمع إلى آخر، ولكن هناك اتفاق عام على أن هناك أنواعًا من الحقوق والواجبات ذات الصلة الوثيقة، والتي تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق الانتماء السلالي، وفي كثير من المجتمعات تتصل تلك الحقوق والواجبات بالمكانة التحكيمية، والاجتماعية، والسياسية، بأوسع معانيها. كما أنها بالتأكيد ملزمة لكل المجموعات التي لها مكان على شجرة السلالة، ورغم أن المجتمعات القطاعية التركيب بها توزيع غير معتـاد لمـراكـز القـوة واتجاه إلى تحقيق المساواة بين نسل السلالة الواحدة، فإن هذا النوع من (الديمقراطية) جزء من بنية المجتمع، ولا يقوم على نظام فكري معين، وليس له نظريات سياسية، أو مبادىء مكتوبة يقوم عليها.

إن الانتماء السلالي مع ما يتضمنه من سلوك اجتماعي يفرضه فرضًا من خلال العرف الاجتماعي، هو علامة مميزة لهؤلاء الذين لهم مكان على شجرة السلالة عمن لا مكان لهم عليها.

ومن ثم فإن هناك إحساسًا اجتماعيًا مبالغًا فيه بقيمة الانتماء السلالي

في كثير من المجتمعات. حيث يعتنى عناية مثالية بتنسيق فروع السلالة على شجرة النسب، بحيث تنعكس مراتب الأجداد والأحفاد إلى أعلى وإلى أسفل على فروع الشجرة. ويسري نظام التركيب القطاعي ومبدأ الانتماء السلالي على بناء المجتمع كله، وهو بذلك يسهم في المحافظة على تماسكه. وإن البنية السياسية الفوقية المسيطرة على مجتمعات القبائل التي تنتهي سلالة كل منها إلى جد واحد لهي امتداد نوعي لنظام القطاعات السلالية. وتتدرج شجرة السلالة تدرجًا هرميًا في تحديدها للمجموعات المتشابهة الأصل والتكوين، التي لها القدرة على توجيه المصالح الاجتماعية والسياسية في المجتمع إلى الاندماج أو التفتت على أساس اندماج وتفرق تكتلات من تلك المجموعات وهذا النظام السلالي القبلي في شكله المثالي يقدم لنا تصورًا لنظام طبقي منسق من الوحدات الإقليمية (بِيتَرْزْ Beters ١٩٦٠ : ٣١) في مثل هذه المجتمعات تتوافر بوضوح ـ على كل مستوى ـ درجة عالية من الارتباط بين قطاعات البيئة والقطاعات السلالية.

وحين نتحول إلى دراسة المجتمعات (المركزية) فإننا نواجه مشاكل مشابهة في مجال التعرف على الأمور، وتحديد درجات فاعليتها، وكما بينت لوسي مير Lucy Mair من عهد قريب، فإنه لا يجوز لنا أن نبسط الأمور، بأن نقسم المجتمعات إلى ذات زعامة، وغير ذات زعامة. بل إذا استطعنا فلنبدأ بأن نصنف الأنظمة السياسية الصغيرة، فهذا أمر أهون وإن كان هناك عاملان يسهمان في جعل هذا التصنيف أقل سهولة.

أولهما: أن التنظيم السلالي قد يكون مازال يتمتع بأهمية سياسية كبيرة حتى في المجتمعات ذات الزعامة، أو الملكية الاسمية التي تصنف تبعًا لذلك على أنها مجتمعات مركزية السلطة. فمثلاً: لو حدث أن

وحدات النوير القبلية اعترفت برجل واحد أو سلالة من السلالات على أنها ذات المكـانـة الأولى في طقـوسهـا، بينما يحتفظ النوير ككل بنظامهم الاجتماعي الحالي القائم على القطاعات، فهل يحق لنا حينئذ أن نقرر أن لهم نظامًا سياسيًا مركزيًا؟

إننا سوف نتردد ـ وبحق ـ في أن نفعل ذلك، ولكن هذا لن يمنع من أن كل نوع من الانتماء العام في مجتمع من المجتمعات لزعامة مركزية ـ مهما كان ذلك الانتماء ضعيفًا، ومهما كانت السلطة الممنوحة للزعامة محـدودة ـ له نتائجه السياسية. إننا حين ندرس ما نسميه بالمجتمعات المركزية، علينا أن نتفحص عن قرب طبيعة السلطة السياسية المركزية وحدودها ـ إذا ما كانت هناك سلطة ـ في تلك المجتمعات.

أمـا العامل الثاني عند لوسي مير: فهو يتعلق بطبيعة التصنيف، وقد أشـرنـا إليه سابقًـا. وينـطوي على حقيقـة هي أن هنـاك العـديد من المجتمعـات والتجمعـات البشـرية، لكل منها لغة واحدة وثقافة واحدة وتتسم بنـوع من الإحساس الخاص بالشخصية القبلية، ولكن ليس بها زعامة مركزية بل تتكون من مجموعات من الوحدات الصغيرة المستقلة نسبيًا. هذه الوحدات قد لا تكون قائمة على مجموعات سلالية من الأفراد ولا على مستويات الأعمار بل ربما تكون كل منها دويلة مركزية السلطة السياسية أو مشيخة قبلية يتمركز كل منها حول زعيمها، وتتمتع بالاستقلال السياسي عن غيرها.

وقبائل السُّوكُوما The Sukuma والنِيامْويزى The Nyamwezi ـ ذات المكانة في تنزانيا Tanzania مثل لهذه الجماعات، وتقريرنا ما إذا كان هذا النوع من المجتمعات مركزيًا أو قطاعيًا يتكون من وحدات يعتمد على الزاوية التي ننظر منها: هل ننظر إلى الوحدات المكونة للمجتمع كل منها على حدة،

أم إلى المجتمع الشامل لها ككيان واحد. وبوجه عام فإن من الأوفق جدًا أن نتحدث عن مثل هذه المجتمعات كما لو كانت مركزية السلطة. لأنها تختلف بالفعل عن النموذج التقليدي للمجتمعات القطاعية التي تحدثنا عنها في الجزء الأول من هذا القسم، ذلك أن افرادها يتطلعون دائمًا إلى فرد يتزعم المجتمع بكل وجدانه، تكون مكانته واضحة سواء في الطقوس أو من الناحية السياسية، أو في كليهما، ومعترف بها في دائرة أوسع من دائرة الوحدة وحدها، سواء كانت الأسرة أو القرية.

ونحسن صنعًا لو أخذنا في الاعتبار:

أولًا: أن المركزية إلى حد كبير مسألة درجة، ومسألة من أي الزوايا ننظر إلى الوضع الاجتماعي.

ثانيًا: أنه أيًا كان تعريفنا لمعنى المركزية فإنها لا تعدو أن تكون واحدًا فحسب من عدد من المعايير التي يفيدنا استعمالها في تصنيف النظم الاجتماعية الصغيرة.

ورغم أن الملوك في مثل هذه المجتمعات المكونة من وحدات، قد لا تكون لهم سلطة سياسية، فإنه ينظر إليهم عادة بالاحترام بل وبالخوف. وكثيرًا ما يصبح الملك منهم رمزًا لشخصية بلاده، وكثيرًا ما يسود اعتقاد بأن أي أذى جسدي يلحق به يؤذي بلاده كلها. ومن ثم فعليه أن يحتفظ بسلامة جسده طالما هو يحكم. فإذا ما بدأ الوهن يسري في أوصاله فإن الرأي يكون - أو لعله كان كذلك في الماضي - أنه من الأوفق أن تقتله زوجاته أو وزراؤه سرًا حتى لا تشاركه بلاده التي يحكمها الوهن الذي أصابه وقد أثار فريزر Frazer في بحث معروف له، كتبه عن الملكية المقدسة إلى القيمة الرمزية لهذا الصنف من الملوك. وليس الأمر هنا أن

الناس ينظرون إلى الملك كما لو كان في حقيقته قريبًا قربًا خاصًا من إله القبيلة أو آلهتها، ومن ثم فإنه قد يتوسط لدى الآلهة لصالح شعبه. ليس الأمر كذلك (وإن كان الواقع أن أفراد شعبه يعتقدون ذلك أحيانًا). إنهم في الواقع ينظرون إليه على أنه مختلف عن الأفراد العاديين في شعبه وأسمى منهم لأنه بمعنى أو آخر لا يمثل شعبه فحسب، بل هو تجسيد فعلي لوطنه كله.

ومن هنا فإن شعبه يعتقد فعلاً أن له مكانة ونقاء فريدين. والمثل السائر لمثل هذا النوع من الملوك هو الرث The Reth في قبائل الشيلُك (The Shilock بالنيل الأعلى الذي قال عنه اڤنز برتشرد إنه يملك ولا يحكم. وشعب الشيلك ينتظم في عصبيات تجتمع كل منها في أب واحد هي شبيهة في كثير من النواحي بتلك الوحدات التي في قبائل النوير. ويحفظ النظام العام فيها «بالجهود الذاتية» وليس بأي نوع من الإرادة المركزية.

ورغم أن الدور السياسي للملك ضئيل للغاية، أو غير موجود إطلاقًا في مثل تلك المجتمعات، إلا أن له أهميته السياسية. إذ الملك هو الرمز الحي لوحدة الشعب الذي يحكمه. وكونه تجسيد لكيانهم يميزهم عن الشعوب المجاورة. وقد يحدث كما حدث في حالة الشيلك. أن الملكية ذات الوظيفة الرمزية والتي لها طبقًا للتقاليد سلطة سياسية ضئيلة، أو لا سلطة لها إطلاقًا قد تصبح لها تلك السلطة الكاملة في أعقاب تغيير اجتماعي أو كنتيجة من نتائج الحكم الأجنبي.

فقد يحدث مثلاً أن يساعد توافر الأسلحة النارية شخصًا معينًا (ومن ورائه كل سلالته إذا كانت وظيفته وراثية) على أن لا يوحد سيطرته السياسية في مقابل تلك السيطرة الملكية الطقوسية البحته التي لا ضمان لها في

لهم هذا الحق من قبل.

ونهي حديثنا عن هذه النقطة بالإشارة إلى كتاب:

«النــظم السياسية الإفــريقيـــة» African Political Systems (فــورتس Fortes وإفنــز برتشــرد ١٩٧٠) الـذي يميز بين أنـواع ثلاثـة من النـظم الاجتمـاعية القبلية. رجال الأدغال (البُوشْمِنْ Bushmen) حيث تتساوى العلاقات السياسية مع صلات القرابة (٦ ـ ٧ من المرجع نفسه). ثم النوع الثـاني: ويسمى المجمـوعـة (أ) ويضم الـدول المـوحدة ذات الملوك والزعماء الرؤوس الذين يحكمون دولاً مجتمعاتها طبقية. والنوع الثالث: ويسمى المجمـوعة (ب) وتضم الأنظمة التي تحكمها السلالات والتي تتميز بالسمات التالية (١) قيام وحدات قبلية (٢) وجود شجرة سلالية من (أب) واحد تأخذ الشجرة منه اسمها (وكون السلالة من الظهر له الأهمية القصوى التي لا تضاهيها سوى السلالة من البطن في مجتمعات أخرى (ليتش ١٩٧١ب). (٣) وحـدة أصـل الكيان القبلي وفيه تقوم مجموعة صغيرة مقام الجنين الذين ينمو منه كيان القبيلة (جِلْنَرْ ١٩٦٩ : ٤). (٤) المساواة الشاملة في المجتمع أي النظام السياسي الذي يقوم بغير زعامة على رأسه ويضاف إلى هذه الأنواع من النظم القبلية نوع آخر هو «دولة القطاعات» (سَوْثُول Southall ١٩٥٣).

ج) العقائد والسحر والدين:

لطالما كان على علماء الإنسان أن يأخذوا في الحسبان عقائد وقيم المجتمعات التي يدرسونها. ورغم أن النظرية الوظيفية ولدت اتجاهًا إلى تشتيت الانتبـاه عن مثل هذه الموضوعات، إلا أنها طورت فهمنا لطرق

التفكير عند غيرنا من الناس تطويرًا كبيرًا. عن طريق تأكيدها على أهمية الدراسة الميدانية التي تتضمن الاهتمام بكل ما يفكر فيه الناس، حيث وضح أنه لا يتأتى فهم النظم أو العلاقات الاجتماعية البشرية فهمًا كافيًا إلا إذا أخذنا في الاعتبار العقائد والقيم التي تنطوي عليها تلك النظم.

ورغم ذلك فإنه ـ باستثناءات ممتازة قليلة ـ لم تبدأ الدراسة الميدانية المنهجية لطرق التفكير عند الناس وقيمهم وعقائدهم سوى من عهد قريب.

وكانت المشاكل التي تعترض دراسة طرق التفكير عند من يسمون (بالبدائيين) نادرًا ما تبدو معقدة لعلماء الإنسان الأوائل فكان من السهل على الناس أيام العصر الفكتوري مثلاً أن يتصوروا أن أي تفكير يقوم به البدائي هو تفكير بسيط (طفولي) (وهذه صفة استعملوها كثيرًا)، لا يعدو أن يكون تفكيرًا أدنى نوعية من تفكيرهم. ولم تكن الدراسة الميدانية المكثفة، التي قدر لها أن تقدم إلينا عن طرق الحياة والتفكير عند هؤلاء الذين هم (أبسط) منا ما يفيد سطحية الآراء السائدة عنهم وقصورها، لم تكن تلك الدراسة الميدانية قد بدأت بعد.

وفي فرنسا في السنوات الأولى من هذا القرن أسس عالم الاجتماع الفرنسي الشهير أميل دركيم مدرسة لعلم الإنسان الاجتماعي سميت جماعة (الحولية الاجتماعية Année Sociologique) وهو اسم المجلة العلمية التي أصدروها، وخصص علماء تلك المدرسة جزءًا كبيرًا من جهودهم لدراسة الأفكار أو التصورات الجماعية Représentation Collectives لدى من أسموهم (البدائيين)، سواء عن أنفسهم أو عن العالم حولهم. وكأسلافهم فإن هؤلاء العلماء قاموا بعمل ميداني ضئيل، أو حتى لم يقوموا بعمل ميداني على الإطلاق، فكانوا يعتمدون في معلوماتهم في معظم الأحيان

على ما كتبه الرحالة، وأعضاء بعثات التنصير، مما كان يتفاوت كثيرًا من حيث القيمة العلمية.

إنني أود لو أكدت على أن اللماحية والتعقيد، وفي حالات كثيرة العمق الذي تتميز به طرق التفكير لدى الشعوب غير ذات النظم الكتابية للغاتها، أو التي أصبحت لها نظم كتابية من عهد قريب فقط، أود لو أكدت على أن هذا كله لم يبدأ فهمنا له فهمًا كافيًا إلا على أثر تطور العمل الميداني المكثف. فحالما بدأ علماء الإنسان يعيشون مددًا تبلغ الشهور، بل السنين طولًا، بين الأقوام الذين يدرسونهم، يحدثونهم بلغاتهم الأصلية، ويشاركونهم أنشطتهم اليومية. حالما فعل العلماء ذلك بدأ يتضح لهم أن قوالب الأفكار الغربية القديمة عن طرق تفكير «البدائيين» كانت مشوبة بالنقص بل ومضللة. ولعل من العلامات الكبرى على طريق هذا التصور في الفكر الغربي كتاب إڤنز برتشرد: (العرافة والكهانة والشعوذة بين الأزاندي (١٩٣٧)

Witchcraft , Oracles and Magic among the Azande

وفي هذه الدراسة فإن معتقدات هذا الشعب الذكي الذي يقطن جنوب السودان، تعرض بوضوح لا كمجموعة غريبة غير منطقية من الأوهام عن قوى خفية، وإنما كمنهج لمسايرة ضغوط الحياة اليومية وصدماتها، يبدو في الإطار الكلي لثقافة الأزاندي عمليًا ومعقولًا إلى حد بعيد. حتى لنرى مجموعة العقائد في ثقافة الأزاندي وأيضًا في ثقافات أخرى تشبهها، تعطي تفسيرًا لمفهوم سوء الطالع مثلًا، (لم كان مقدرًا أن يحدث لي هذا؟) كما تبين طريقة مجابهته. والواقع أنه في ثقافة غير علمية كهذه قد لا تكون هناك وسائل أخرى لمجابهة مثل هذه المواقف.

وسأشير هنا بإيجاز إلى نظرية رادكلف براون عن الطقوس. ويقول

فيها أن إحدى وظائف الطقوس هي التعبير عن مشاعر أو عن التمسك بقيم معينة مما يعتمد عليه المجتمع في مسيرة حياته بغرض تقويتها. وقد وضحت لنا الآن الحقيقة الهامة التي يقوم عليها هذا الرأي، فالطقوس والسحر وتحريم بعض الأشياء، كلها أمور رمزية في جوهرها ومن ثم فهي تعبر عن معان خاصة. وكثيرًا ما يظن الناس أن لها تأثيرها. ولا ريب أنه قد تكون لها نتائج اجتماعية هامة لهؤلاء الذين يمارسونها، إلا أن ثمة صعوبة تقابلنا في نظرية رادكلف براون عن الطقوس هي أنها عامة إلى حد يجعلها غير ذات فائدة عملية كبيرة في دراسة الثقافات البشرية. فإذا قلنا كما قال هو أن الأداء الجماعي للطقوس قد يعبر عن قيم لها دورها في الحفاظ على التضامن الاجتماعي، ويقوي من فاعليتها، فقد يكون ما نقوله صحيحًا ولكن ليس دائمًا.

فالطقوس الجماعية قد تكون عامل تفتيت، كما تكون عامل تماسك، وقد يكون فيها تعبير رمزي عن مفاهيم أخرى، إلى جانب مبدأ التضامن الاجتماعي. وبعض طقوس السحر مثلاً لا يكاد يكون لها أثر في الحفاظ على أنماط السلوك التي تساعد على تماسك المجتمع.

وفوق ذلك فإن نظرية رادكلف براون ـ كما يصوغها هو ـ لا تدع لنا مجالاً لاختبار مدى ثباتها. فتماسك بناء المجتمع طبقًا لنظريته تعبر عنه احتفالات عامة يفترض أنها هي التي تساعد على استمراره. ولكن قولنا إن الرقص الجماعي هو ذاته يسهم في إيجاد الموقف الذي يدعو الناس إلى الرقص معًا، قول يشوبه الالتفات حول الحقيقة. ولا يمكن نقض هذه النظرية إلا إذا عثرنا على مجتمع فشل بالقيام بالطقوس المطلوبة وترتب على ذلك فناؤه.

ولكن لنعطي رادكلف براون ميزته الكبيرة على كل حال. فقد نادى

(مقتفيًا أثر دُركيم) بأن الطقوس في جوهرها نشاطات معبرة، وأنه يمكن بل من المؤكد أن لها آثارًا اجتماعية هامة. فالمجتمع شرط لا غنى عنه للحياة البشرية كما نعرفها. وبعبادة الآلهة كما يحدث في الطقوس، فإن الإنسان في الحقيقة يعبد نظامه الاجتماعي الخاص به. وقد تعرضت نظرية دُرْكيم عن الدين لقدر كبير من النقد. وهي نظرية أقل سذاجة مما تبدو إذا أدركنا بوضوح الشيء الذي فشل دُرْكيم في أن يكون واضحًا فيه، وهو أن المجتمع ليس شيئًا، ولكنه نظام من العلاقات، وأنه من بعض الوجوه بناء قائم، وأن العلاقات الاجتماعية التي تتضمن العقائد والتطلعات والقيم، وأيضًا التفاعل البشري المرتبط بالمكان والزمان تلك العلاقات لا يمكن استخلاصها بالتجارب المعملية على النحو الذي يحدث للمادة العلمية في العلوم الطبيعية. فأن نقول أن الطوطمية أو الدين معناها عبادة الفرد للجماعة التي ينتمي إليها شيء. وأن نقول أن ما يبجله الفرد هو نظام معقد من الأوامر والنواهي الخلقية ومن الحقوق والواجبات التي هي شرط لا غنى عن تحقيقه لتقوم الحياة الاجتماعية المنظمة شيء آخر مختلف. ولقد عنى دُرْكيم الأخيرة، ولم يعن الأولى، رغم أنه أحيانًا لم يكن واضحًا في هذه النقطة.

فما فعله كان الارتفاع بالمبدأ المسيحي القائل بأن الناس أعضاء في جسد واحد إلى مستوى المبادئ الاجتماعية العامة. ومعظم طلاب العلوم الدينية المحدثين ـ يرون بخلاف دُرْكيم ـ أن العقيدة الدينية وممارساتها أكثر من مجرد نظام من الرمزية الاجتماعية والخلقية. إلا أن هذا لا ينفي أن الرمزية الجماعية يمكن أن تكون لها أهميتها الكبيرة في الإطارين العلماني والديني ومن إسهامات دُرْكيم الكبيرة أنه بين ذلك بوضوح.

وكنظرية للطوطمية فإن صياغة دُرْكيم لا تكاد تقنعنا، رغم أنها تتضمن

نقطة هامة هي أن الطواطم رموز لوحدة الجماعة، شأنها شأن الأعلام وفترة الـزمـالـة في المعـاهـد الدراسية في الغرب. وقد أسهم (سِجْمُنْدْفروُيْد Sigmund Freud) في دراسة الطوطمية. ومثل دُرْكيم فإنه بنى نظريته على النمـوذج الأسترالي. ومضى فخمّن أن أصل الطوطمية يكمن في عقدة أوديب Oedipus Complex التي كان يرى أنها حقيقة عامة. إذ قال: إنه في الأسرة البدائية يشتهي الأبناء زوجات أبيهم، وإنهم لكي يحصلوا على الزوجات يقتلون أباهم ويأكلونه، ثم بعدئذ يعذبهم الندم، وتصبح الوليمة الطوطمية (التي كانت تحدث في أستراليا، وليس في أي مكان آخر) في حقيقة أمرها إعادة تمثيل لجريمة قتل الأب الأولى.

ولا يبين فرويد في أي حقبة من التاريخ البشري حدث ذلك، كما لايبين ما إذا كان ذلك حدث مرة أو مرات عديدة. ولا يأخذ علماء الإنسان الاجتمـاعيون نظريتـه مأخذ الجد. وهم على كل حال لا يعنيهم كثيرًا البحث وراء الأصول المجهولة للنظم البشرية، وما فعله فرويد هو أنه نقل فراسته العلمية التي لا شك في أهميتها الكبيرة، (على الأقل في الثقافات الـغــربـية) من مجــال علم الـنفس إلى مجــال اجتمــاعي تاريخي ولكن هذا يحـول رأيه إلى نظرية لا يتـأتى إثبـاتها، ومن ثم فهي مجرد افتراض لا. قيمة له إلا كتعبير أسطوري عن قيم معينة في مجال التحليل النفسي (فرويد ١٩٥٠).

ومصطلح (الطوطمية) يدل على عدد كبير من الظواهر. وبوجه عام فإنه يستخدم عند الإشارة إلى مواقف اجتماعية، يظهر فيها كل واحد من مجمـوعة من القطاعات المستقلة الكيان، التي يتكون منها المجتمع، بإظهار تقدير خاص ـ لا يصل بالضرورة إلى حد العبادة أو التقديس ـ تجاه شيء ما في عالم الطبيعة أو الثقافة.

ويصل بنا هذا إلى نقطة أخيرة: إلى ماذا يرمز السلوك الديني؟ ويصف دُرْكيم المعنى الذي يرمز إليه السلوك الديني إلى أنه عبادة المجتمع لذاته، أو بمعنى أكثر تعقيدًا هو الطريقة التي يؤكد بها الناس ويزيدون من أهمية الإبقاء على نظام الاعتماد المتبادل الذي يقوم المجتمع عليه. ويرى رادكلف براون أن الطقوس تعبر تعبيرًا رمزيًا عن مشاعر أو قيم معينة يتوقف على قبولها استمرار المسيرة الآمنة للمجتمع. وهذا الرأي هو في جوهره ترديد لرأي دركيم ويشبهه أيضًا في التغاضي عن حقيقة هامة هي أنه قد يكون الصراع وتعارض الأهواء في المجتمع مكونين هامين من مكونات النظم الاجتماعية كالانسجام فيها سواء بسواء، وقد يصبح كلاهما أيضًا بؤرة المشاعر في الطقوس. ويرى رادكلف براون أيضًا أن الطقوس قد تعبر أحيانًا عما هو أكثر من حاجة الإنسان إلى المجتمع.

فقد تعبر عن اعتماده أساساً على الجزء الذي يعيش في عالم الطبيعة لذي هو جزء منه.

لقد رأينا كيف أن الطقوس ومعها الكثير من السلوك الديني تترجم القوى الطبيعية الخارجة عن سيطرة الإنسان إلى موجودات رمزية، يمكن التعامل معها من خلال تأدية الطقوس. فالطقوس لغة يتحدث بها الإنسان عن أشياء يحس بأنها حقيقية وهامة، ولكنها ذات طبيعة لا تقبل الوصف العلمي. وحتى لو كان الإنسان الحديث الأكثر تقدمًا أقل استعدادًا لأن ينسب فاعلية عمليته إلى الرموز التي أوجدها هو، لكي يعبر عن الرهبة من الوجود المحيط به، ومن المعنى النهائي لخلق ذلك الوجود فإنه يحس دافع يدفعه إلى أن يعبر عن إدراكه لكل ذلك. وليست هناك وسيلة أمامه بر - وهو في مجالات خارج نطاق العلم - سوى الرموز، وليس هناك يحط من قدر الدين إذا قلنا أن الرموز الدينية من صنع الإنسان، لأن

الطقوس إنما هي وسيلة تعبير عن شيء ما وليست تعبيرًا عن ذاتها هي.

والدراسات المقارنة للعقائد، والممارسات الدينية، في الثقافات المختلفة، قد توحي بأن حقيقة الدين - كما هو الحال في كل أنواع السلوك الرمزي الأخرى - لا تلبث أن تشوه إذا ما أصبح الرمز ذاته - وليس الشيء غير المحدد الذي يرمز إليه - هو الحقيقة النهائية.

د) علم الإنسان الاقتصادي:

يجدر بنا أن نقدم لهذا الجزء من البحث، بإشارة موجزة إلى الاتجاهين السائدين في نظريات علم الإنسان الاقتصادي:

- نظرية الاكتفاء الذاتي. Substantivist Theory.
- نظرية التقعيد Formalist Theory.

وقد أوجز پُولْيَاني Polyani (١٩٦٨ ب: ١٢٢) جوهر كل من الاتجاهين كما يلي:

الاكتفاء الذاتي:

١) يعتمد على الحقائق.

٢) لا يتضمن إشارة إلى وجود اختيارات ولا إلى وجود نقص في الوسائل.

٣) يتضمن وجود قوة جذب.

٤) ووجود قوانين الطبيعة.

(پ. بُوهانَنْ P.Bohannan ١٩٥٩). (پ بوُهَانَنْ - ل. بُوهَانَنْ ١٩٦٨). (بُوهانَنْ ودالتن Dalton ١٩٦٢). (دالتن ١٩٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ١٩٦٩). (مياسو Meillasoux ١٩٦٤، ١٩٧٢) (ب پولياني Polyani ١٩٤٤، ٦٦، ١٩٦٨) (پولياني وآخرون ١٩٥٧) و(سالنز Sahlins ١٩٦٨، ١٩٦٩).

الاتجاه إلى التقعيد:

(١) يعتمد على المنطق.

(٢) وبه مجموعات من القواعد تشير إلى الاختيارات بين الاستخدامات الممكنة للوسائل غير الكافية.

(٣) ويتضمن الوصول من القضايا العامة إلى القضايا الخاصة.

(٤) ويعتمد على القوانين العقلية (برْلنْجْ Burling ١٩٦٢) و(كانسْين Cancian ١٩٦٦) و(دِينْ Deane ١٩٥٣) (إيستَيْنْ Epstein ١٩٦٢) و(فيرْثْ Firth ١٩٦٤، ١٩٦٦، ١٩٧٠) و(هِل Hill ١٩٦٥) و(لوُكْليرْ LeClair ١٩٦٢) و(سالْزْ برى Salisbury ١٩٦٢).

وبحث كانسين وعنوانه: (الحد الأقصى كوسيلة قياس: الخطة والنظرية -١٩٦٦) يعرض الاتجاه التقعيدي بوضوح. وقد ظهرت مؤلفات تعرض الاتجاهين أصبحت معروفة في عالم البحوث (فِيرْثْ ١٩٧٠ - لُوكْلِيرْ وشْنَيْدر LeClair and Schneider ١٩٦٨).

ودون رغبة في إقحام أنفسنا في جدل حول الاتجاهين: اتجاه الاكتفاء الذاتي، والاتجاه التقعيدي في علم الإنسان الاقتصادي، اللذين حظيا بقدر متزايد من البحوث المعقدة. دون أن نقحم أنفسنا في ذلك، نقرر أن قلة من بين علماء الإنسان والاقتصاد، ينكرون وجود علاقة وثيقة للغاية بين المجتمع وبيئته الاقتصادية من ناحية، والأنشطة التي تحدد شكل النظام الاجتماعي فيه من ناحية أخرى. ودراسة اقتصاديات المجتمعات البسيطة تنقسم إلى قسمين، سنتحدث عن كل منهما على حدة. فأولاً: هناك سؤال عن كيف يتأتى للناس استخراج ضرورات الحياة المادية من البيئة. وللإجابة عليه فإننا نركز على الوسائل التي تستغل بها الموارد، وعلى أنواع الأنشطة الاجتماعية التي تتضمنها عملية الإنتاج.

ثانيًا: هناك سؤال آخر هو: ماذا يجري للسلع بعد إنتاجها؟ إن مصير معظمها في النهاية بالطبع هو الاستهلاك. ولكن كثيرًا ما تنطوي تلك العملية على أنظمة معقدة للتوزيع والتبادل، مما لا يتأتى فهمه كله ببساطة على أساس اقتصادي بحت.

وأول متطلبات الجماعة البشرية، وأعظمها أهمية هي القدرة على الحصول على الغذاء، وفي بعض المجتمعات بسيطة الحياة للغاية، فإن هذا هو الشغل الشاغل لكل فرد من الطفولة إلى الممات. ومن الحقائق الثابتة أن كل شيء نأكله، سواء كان حيوانيًا أو نباتيًا أو (أحيانًا) معدنيًا يجيء مباشرة أو بطريق غير مباشر من الأرض. وهو أمر أقل وضوحًا بكثير لدى فرد في العصر الحديث يعيش في عالم الطعام المحفوظ والمتاجر الكبرى، عنه عند فرد يعيش في جماعة من الفلاحين يعيشون على الحد الأدنى أو قريبًا منه، وبجانب الطعام فإن البيئة أيضًا تعطي المأوى والملبس والأدوات الضرورية.

ويفرق علماء الإنسان في العادة ما بين أنواع ثلاثة من وسائل الحصول على تلك الضروريات، وفي القرن الثامن عشر فيما بعده، أصبح من المعتاد أن ترتب الجماعات التي تستخدم تلك الوسائل طبقًا لدرجات تطورها نحو التقدم في استخدامها. وأبسط الجماعات هي تلك التي تعتمد كلية على (الإغارة) على البيئة. وهؤلاء هم صيادو الحيوانات، وجامعو الثمار، وأحيانًا صيادو الأسماك. وهم يقيمون أودهم في كثير من الحالات بدرجة ملموسة من البراعة بجمعهم الفاكهة البرية والجذور وغيرها في مواسمها وبالقنص واستخدام الشباك. والاسْكِيمو Eskimo أناس من هذا القبيل، وقد حققوا درجة واضحة من السيطرة على بيئة غاية في القسوة. أما مجتمعات غابات المنطقة الحارة مثل أقزام إفريقيا الاستوائية

وأقوام جنوب شرق آسيا فإنهم على درجة من التقنية أبسط كثيرًا، ويعيشون في بيئة أقل قسوة بكثير من بيئة الأسكيمو، أما سكان المناطق الجافة مثل البوشمن في جنوب إفريقيا، وسكان استراليا الأصليين فقد طوروا أنفسهم على التوافق الدقيق مع بيئتهم شاسعة المساحة، بحيث جعلوا السلع أقل كمية وأخف حملاً، وكثيرًا ما لا يكون بينهم تنظيم قبلي فوق مستوى تجمعات يتكون كل منها من عدد قليل من الأسر وهي التجمعات التي تقوم عليها الوحدات الاقتصادية الفعالة، في محيطهم ومن الطبيعي في مثل هذه الظروف أن يكون للتضامن داخل تلك الوحدات أرقى درجات القيم في الجماعة إذ أن كل فرد فيها يعتمد اعتمادًا كليًا على المساعدة المتبادلة والتعاون مع زملائه.

ولقد بدأ الإنسان يستأنس الحيوانات المتوحشة في عصر ما من التاريخ غير المسجل. وباستئناس بعض الأنواع الهامة منها مثل الماشية، والماعز، والأغنام، أصبح في إمكان الجماعات البشرية أن تقيم حياتها على منتجات قطعانها. ورغم وجود مجتمعات عديدة ـ من بينها أكثر المجتمعات تقدمًا ـ يقوم فيها اقتصاد مختلط رعوي وزراعي إلا أن مركز الأهمية الاقتصادية يختلف كثيرًا من مجتمع إلى مجتمع، ومازال هناك الكثير من الناس الذين تقوم حياتهم كلها ـ أو كلها بالتقريب ـ على قطعانهم، وبعض جماعات الرحل في منطقة المراعي الآسيوية Steppe يمكن أن يصنفوا ـ أو قد صنفوا بالفعل ـ في هذا النوع، كما صنفت فيه قبائل المـاَساَي The Masi النيلية الحامية Nilo- Hamitic في شرق إفريقيا. وكوضع عام فإن الماساي عاشوا دون استثناء على لحوم وألبان ودماء ماشيتهم، وعافوا الغذاء النباتي واحتقروا هؤلاء الذين يحفرون الأرض لإنتاجه.

وهذه طريقة للعيش تفرض قيودًا معينة على هؤلاء الذين يمارسونها. فلا بد لهم أن يحصلوا على مدد كاف من الماء، والحشائش لقطعانهم، وهــذا يعنى أنهم كثيرًا ما يضـطرون إلى عدم إطـالـة مكثهم في نفس المكان. وهم أحيانًا موسميون، بمعنى أنهم يقومون بتحركات موسمية من قاعـدتهم، بحثًا وراء الماء والمرعى وأحيانًا اخرى يكونون رحلًا بمعنى الكلمة، أي أنهم يكونون في تنقل مستمر بحثًا عن مراع جديدة، والحياة الرعوية تفرض كذلك حدودًا على كثافة السكان، ومعروف أن الشعوب الـرعوية أقل كثافة بالنسبة إلى أراضيها(وإن كانت ليست أقل كثافة من شعوب الصيادين وجامعي الثمار). مما يقف في سبيل قيام نظام إداري مركزي قوي.

وكثيرًا ما نسمع عن الشعوب الرعوية أنها استقلالية، تعزف عن طاعة السلطة، ومن السهل أن نرى السبب وراء ذلك، ومن السهل أيضًا أن نرى السبب وراء أن نظمها الاجتماعية كثيرًا ما تتجه إلى الحرب والإغارة على غيرها.

فقطعان الماشية بخلاف ما عداها من أنواع المتاع من السهل سرقتها ونقلها، ومن ثم فإن الإغارة عليها أمر معتاد في كثير من هذه المجتمعات، أما الزراعة فإنها تجعل في الإمكان إقامة حياة مستقرة. ورغم أن الزراعة في أجزاء كثيرة من العالم من نوع اقتلع وأحرق slash and burn المتنقل الذي يتم به إعداد أراض جديدة للزراعة كل عدة أعوام بعد اقتلاع ما بها من نباتات وحرقه، كما تترك البساتين القديمة بعد استنزافها لتصبح أدغالًا من جديد. رغم ذلك فحتى هذه الطريقة للحصول على الغذاء تتيح للإنسان أن يستقر وقتًا أطول في نفس البقعة.

كما توجد عنده نظرة مختلفة إلى الأرض، عن تلك التي نجدها عند

الصيادين والرعاة ومهما كان نظام تملك الأرض فإن المزارعين كأفراد، وكعائلات، أو سلالات، يهتمون اهتمامًا خاصًا وقويًا للغاية ـ وإن كان ليس الوحيد ـ برقاع الأرض التي يقومون بزراعتها، والتي تحدوهم الآمال بحصادها. وليس هذا مجال البحث في نمو الحضارات الأولى الكبرى التي قامت على أيدي الزارعين الأول في وديان الأنهار الكبيرة في الشرق الأوسط وفي غيره من الجهات، بل يكفي هنا أن نشير إلى أن ثمة نتائج معينة تترتب على طريقة الحياة الزراعية، ينبغي ألا تفوتنا ملاحظتها.

أولها: أنه مع ازدياد كثافة السكان وارتباطها بالاستقرار النسبي للسكان الزراعيين فإن الفرصة تتوافر لقيام وحدات سياسية أكبر من الأسرة أو العشيرة، وفي بعض جهات الأراضي الخصبة، كتلك التي في غرب إفريقيا (ولا نقول شيئًا عن الحضارات النهرية القديمة) فإن الزراعة جعلت من الممكن قيام تجمعات حضرية عظيمة القدر، بكل ما يستتبع ذلك من تعقيدات إدارية. وثمة نتيجة أخرى لاختيار الزراعة وسيلة للحياة، هي ظهور طبقة تتمتع بالفراغ، بل وبظهور نوع من طبقة الأشراف إذ يتوافر ظروف مواتيه للزراعة مع محاصيل مجزية فإن الزارع ـ بخلاف الصياد، أو الراعي ـ لا يحتاج بالضرورة إلى أن ينفق وقته كله في إنتاج الغذاء، وفوق ذلك فإنه يمكن إنتاج فائض ليستخدم في إطعام غير الزراع وهؤلاء بدورهم يمكن أن يوجهوا إلى أنواع أخرى من الأنشطة المنتجة.

ولقد كان دركيم أول من قام بتحليل من هذا القبيل في مؤلفه الذائع الصيت **توزيع العمل** The Division of Labour الذي نلمس فيه ما عرف عنه من أن اهتمامه الأول اجتماعي وليس اقتصادي. إذ أراد بتحليله أن يكشف عن القوى التي تربط بين الناس، فيكونون الجماعات وتساءل ما هي عوامل الارتباط في التماسك الاجتماعي؟ وانتهى إلى أنه يمكن الاحتفاظ

بهذا التماسك بوسيلتين:
أولاهما: عن طريق ما أسماه (التضامن الآلي) وهي الحالة التي فيها يقوم كل ـ أو معظم ـ أفراد الجماعة المتعاونة، سواء كانت جماعة صيادين، أم رعاة، أم زراع، بنفس نوع العمل. فتصبح طاعة مجموعة عامة من القواعد الملزمة أسمى درجات القيم بينهم، ويرى دركيم أن تلك الطاعة كانت تتحقق بسبب الخوف من العقوبة، سواء كانت دنيوية أو فيما وراء الطبيعة. وكما ذكرنا في الفصل السابق فإن مالينوفسكي بَيَّن عدم كفاية هذا النموذج للتعاون الاجتماعي إذا ما جعلنا منه صورة واقعية لحياة أي مجتمع بدائي.

وفي مقابل هذا النوع من التضامن فإن دركيم تصور نموذجًا للتعاون أكثر تحضرًا يجيء في مرحلة لاحقة أسماه التضامن العضوي organic solidarity وفيه لا تقوم الروابط بين الأفراد على أساس طاعة القواعد (رغم وجود قواعد واجبة الطاعة) وإنما على التخصص النوعي لمجموعات محددة من الأفراد داخل الجماعة. بحيث يقوم بعض الأفراد بإنتاج بعض أنواع السلع والخدمات، ويقوم أفراد آخرون بإنتاج أنواع أخرى، ثم يتم تبادل تلك الأنواع. بحيث يعتمد كل فرد على أنشطة الأفراد الآخرين تمامًا، كما يحدث في الأعضاء المكونة لكيان حيوي.

وتسهم هذه الأنشطة المشتركة في الحفاظ على انسجام مسيرة الجماعة، ويرى دركيم أن في مثل هذا النظام، فإن العقوبات بالتعويض المقابل للضرر تحل محل العقوبات بالردع، ويصبح تنفيذ التعهدات التي تنص عليها العقود ـ وليس طاعة القائد ـ هو المادة اللاحقة التي تحفظ على المجتمع تماسكه.

ولقد كان أعظم إسهام (لپولياني ١٩٦٨ ب) في علم الإنسان

الاقتصـادي هو تمييزد بين ثلاثـة أنـواع من العـلاقـات الاقتصـادية في المجتمع : تبادل الاعتماد، وإعادة التوزيع، والمقايضة، وتبادل الاعتماد reciprocity ينـطوي على الحـركـة بين مواقـع تبـادلية العـلاقـة وقطاعات متجانسة. أما إعادة التوزيع redistribution فهي حركة إلى المركز ثم منه مرة أخرى أما المقايضة exchang فتتضمن الحركة في اتجاهين متضادين في إطار أنشطة السوق.

وقد حلل سالنز تبادل الاعتماد تحليلاً أوسع نطاقًا (سالنز ١٩٦٩). ورغم أن هذا التصنيف النظري للعلاقات الاقتصادية داخل إطار تكوين القبيلة الواحدة، يعتبر نقطة بداية حسنة للبحث في التفاعل الاقتصادي داخل التجمعات القبلية، فإنني لا أستطيع أن أساند هذه النقطة بما هو متـوافـر لدي من مادة علمية. فتبادل الاعتماد في صورته البسيطة يمثل علاقة «بينية» لحمتها الفعل ورد الفعل بين طرفين اثنين، بينما تمثل إعادة التوزيع علاقة (داخلية) تنطوي على النشاط الجماعي لجماعة ما حول مركز اجتماعي محدد، تتجمع فيه السلع ومنه تتدفق خارجًا. فعملية إعادة التوزيع هي بمثابة شياخة القبيلة الاقتصادية (سالنز ١٩٦٨ : ٩٥). وقد حاولت في هذا الجـزء من البحث أن أوضح العلاقة الوثيقة بين الأنواع المختلفـة للنـظم الاجتماعية، وبين البيئة الاقتصادية. ولكن المجتمع الإنساني نادرًا ما يظل ثابتًا على حاله دون تغيير. فلنتجه إذن إلى بحث عمليات التحول الاجتماعي.

عمليات التحول الاجتماعي:

إن التغيير الـذي يسبق عملية التحـول الاجتمـاعي، عامـل دائم الفاعلية في كل مجتمع بشري في كل مكان. وأحيانًا ما يكون التحول عملية مفـاجئـة ومأسوية، كما يحدث حين ينهار نظام حكومي على يد

ثورة، ويحل محله نظام حاكم يختلف جذريًا عنه. في حين تكون عملية التحول أحيانًا متدرجة وغير ملحوظة، حتى أن أفراد المجتمع أنفسهم لا يكادون يحسون بها.

ولكن التغيير الذي يسبق التحول، يعمل في المجتمع بصفة مستمرة، وعلى علماء الإنسان الاجتماعيين أن يأخذوا التغيير الذي يدرسونه، حتى لو كان عليهم أن يلبسوا ثوب المؤرخين. فالتغييرات الاجتماعية تستغرق وقتًا، ولا يمكن فهمها إلا كحلقات من الأحداث تنتهي بقيام ظروف جديدة في المجتمع، هي ما نسميه (التحول الاجتماعي)، تلك الظروف الجديدة تمثل (حاضر المجتمع)، وهو الذي يحاول عالم الإنسان الاجتماعي أن يفهمه. وهو هنا مؤرخ لكن في إطار معين، ومن أجل هدف معين.

ولا تتأتى دراسة التحول الاجتماعي، كما لو كان مجالًا اجتماعيًا قائمًا بذاته، كما هو الحال مع بقية المواضيع التي درسناها في الأجزاء السابقة من هذا البحث. فالباحث في التحول الاجتماعي، عليه أن يهتم بجميع جوانب الموضوع، ولا يمكنه أن يدرس (التحول الاجتماعي) دراسة عامة بالضبط، كما لا يمكنه أيضًا أن يدرس (المجتمع) دراسة عامة. فهو هنا يتقيد بدراسة حقائق معينة جمعت عن أنظمة اجتماعية وثقافية معينة، عليه أن يدرس ما يلحق بها عبر الزمن من تغيير في إطار العوامل الاجتماعية والثقافية، وأحيانًا البيئية المصاحبة لها.

ولنا بعد ذلك أن نتساءل عما إذا كانت مثل هذه الدراسة تؤدي بالباحث إلى اكتشاف أية قوانين عامة للتحول الاجتماعي، يمكن أن نتتبع على ضوئها اتجاهات معينة للتغيير، تحيط بها ظروف وأزمنة وأماكن معينة، يدعو إلى إفراد دراسة لمثال منه بعد. لأنه من الواضح الآن أن

عملية التحول في النظم الاجتماعية والثقافية للإنسان عبر الزمن، لا يمكن فهمها على ضوء قاعدة عامة واحدة. إذ يتداخل فيها عدد كبير من عمليات التغيير الاجتماعية التي كثيرًا ما تحدث متزامنة، ومن بينها الصراع داخل المجتمع.

وبالرغم من وجود الصراع في كل المجتمعات، إلا أنه قد يختلف نوعًا ودرجة من مجتمع إلى آخر، وإنه لمما يبعث الأسى أن من بين الملاحظات العامة لعلماء الإنسان (وغيرهم) أن العديد من المجتمعات قد توقفت عن أداء وظائفها على النحو الذي كانت تفعل من قبل، بل وفي حالات معينة منيت بالانهيار الشامل، تحت وطأة صراعها مع آثار الاتصال الثقافي بغيرها من المجتمعات. ذلك الاتصال الذي دمر أحيانًا نظمًا اجتماعية بكاملها، بل ودمر وجود أهلها الأصليين أنفسهم تدميرًا شاملاً أو يكاد. وما سكان تسمانيا الأصليين The Tasmanian aborigines ، وأهل تييرا دلفويجو The Tierradel Fuegians ، والهنود الحمر في أمريكا الشمالية، سوى أمثلة لذلك. وفي حالات كثيرة أخرى كانت سموم الصراع تسري غير محسوسة في أعماق المجتمع إلا أن ضررها مع ذلك كان جذريًا.

ولقد كانت النظرية البنيوية الوظيفية تبدو مقنعة بما فيه الكفاية، حين كانت تطبق في دراسة المجتمعات الصغيرة، التي كانت في حياتها بعيدة تمامًا عن التأثر بالاتصال بالخارج، والتي لم تتغير كما يبدو أي تغيّر ذي بال عبر أجيال عديدة. ولكن حين أحدث احتكاكها المتزايد بالغرب تغييرات اجتماعية جذرية بها وأشعل فيها نار صراعات جديدة عليها، بعيدة الأثر في تفرقة أهلها، وحين كشف البحث الميداني المتزايد في العصر الحديث عن تلك التغييرات والصراعات، أصبح واضحًا أن النظرية البنيوية الوظيفية وحدها غير كافية. وأصبح واضحًا كذلك أن من

العبث المضي في رتق الخروق في نظرية وظائف النظم الاجتماعية بمزيد من المفاهيم، مثل: الأداء الوظيفي dysfunction وهو المفهوم الذي عبر عنه دركيم تعبيرًا أفضل بحديثه عن مخالفة القاعدة، أو الخروج على القانون lawlessness وهي الحالة التي تصبح فيها المعايير المتقلبة أو التي يمكن أن يتقبلها الناس غير ذات معنى.

إذ ظل النموذج الذي تقدمه النظرية الوظيفية واقفًا عند حد الافتراض غير المقبول بأن هناك مستوى مثاليًا للانسجام الوظيفي في المجتمع، وأن التغيير يدل على أن هذا المستوى بطريقة ما قد أصيب بصدع.

ولقد عني علماء الإنسان الاجتماعيون بصورة متزايدة بدراسة حالات الصراع، والضغوط الاجتماعية، وفعلوا ذلك في معظم الأحيان في إطار اتصال الثقافات. ولما كانت كلمة صراع مصطلحًا غير واضحة الدلالة. فإن هناك مشكلتان خاصتان تواجهاننا هنا. إذ يتعين علينا أن نسأل أولًا: أي العناصر علينا أن نفترض وجوده في الصراع؟ وثانيًا: أي نوع وأي درجة من الصراع تعنينا؟

إن علماء الإنسان يميزون بين نوعين من الصراع الاجتماعي، ومن ثم فهم يميزون بين نوعين من التحولات الاجتماعية. فهناك ـ أولًا ـ الصراعات والتحولات التي تتسع لحدوثها ظروف النظام الاجتماعي القائم. مثل طلب الثأر عند النوير والصراعات على الخلافة التي تحدث في كثير من الدول عند موت (الملك) أمثلة لذلك. وواضح أن حلول أفراد مكان أفراد سمة من سمات كل مجتمع، مادام كل الناس يهرمون ويموتون ويحل محلهم غيرهم. ولكن طالما تستمر الأدوار نفسها كما هي بطريقة أو بأخرى، فإن الصراعات وتبديل الأفراد لا يؤثر أي منها على كيان النظام الاجتماعي ذاته.

فالأفراد يعملون في إطار النظام القائم، والصراعات يمكن حلها في إطار نظام القيم المشترك في المجتمع، ومن ثم فلا تحدى في كل ذلك للنظام القائم.

والنوع الثاني من التحول جذري أكثر من الأول، إذ هو ينطوي على تغيير في طبيعة النظام الاجتماعي ذاته. إذ يطرأ تغيير على بعض الأنظمة الداخلة في كيانه فلا تصبح بعدها جزءًا من نسيج الكيان مع الأنظمة الأخرى القائمة فيه كما كان حالها من قبل. هذا التحول بنيوي أو جذري والاحتكاكات التي تنجم عنه يتعذر حلها في إطار قيم المجتمع، فالتحولات الاجتماعية الجذرية تولد أنواعًا جديدة من الاحتكاك في المجتمع، ليس لها سوابق ولا علاجات في تقاليد المجتمع. وهي احتكاكات مزعجة بصورة خاصة، ومجلبة للفوضى والضغوط الاجتماعية، وإذا ما قدر للنظام الاجتماعي أن يستمر بعدها فلا مفر - إن عاجلاً أو آجلاً - من القيام بتعديلات جذرية فيه، بحيث يصبح شيئًا آخر يختلف عما كان قبلاً.

وهنا مرة أخرى نلحظ قصور نموذج القياس البنيوي عن تفسير التحول الاجتماعي، فالكيانات الحية لا تتحول من نوع إلى نوع آخر مخالف تمامًا. ولكن تحت ضغط التحول الاجتماعي فإن المجتمعات كثيرًا ما تفعل ذلك.

ولقد أضاف فيرثْ Firth إلى هذين النوعين من التحولات الاجتماعية نوعًا ثالثًا، أسماه التحول التنظيمي Organizational Change وهو في تقديره ليس تحولاً في البنية، بل في طريقة القيام بالأنشطة الاجتماعية التي يتسم العمل فيها بالاستمرارية، والتي تتم داخل نطاق تداخل مجموعات خاصة

معقدة من العلاقات الاجتماعية التي تظل في ظاهرها دون تغيير. وتصنيف فيرث هذا له فائدته، بالرغم من أن البنية والتنظيم أساسًا هما وجهان لحقيقة واحدة وليسا بشيئين مختلفين.

وبعد هذا العرض للاتجاهات الأساسية لعلم الإنسان في الغرب، لنمض قدمًا ولنحاول أن نوضح. أين وكيف أثرت كتابات المستشرقين على الفكر في المجتمعات الإسلامية.

الفصل الرّابع

عالم الإنسان المستشرق

يعتبر كتاب ادوَرْد سعيد Edward Said الاستشراق Orientalism اتهامًا قويًا للاستشراق ومن يمارسونه، وهو يبين بوضوح ما يشوب كتابات المستشرقين من تحيز ومنطق منحرف. وحديث إدورد سعيد متأجج بالعاطفة مليء بالغضب. وهذه العاطفة وهذا الاندفاع يؤديان إلى غيبة اليقظة إلى نقاط الضعف الأكثر بساطة ووضوحًا عند المستشرقين. فعلى سبيل المثال فإنه بدلاً من اتهام برنرد لِوِسْ Bernard Lewis بالإجهاد العقلي، والإفلاس الخلقي، وغير ذلك من نعوت، فإنني أفضل كأخصائي في علم الإنسان أن أشير إلى بعض نقاط الضعف في مفاهيمه. فهو مثلاً في تعريفه للقبيلة والفلاح يركب متن الشطط (لِوِسْ ١٩٦٦). إذ كثيرًا ما يستعمل أحد المصطلحين مكان الآخر وهذه سقطة ليست بالهينة عند علماء الإنسان.

وإن معارضتي لتنصب بصفة خاصة على بعض المصطلحات الفنية التي يستخدمها لِوِسْ في وصفه للبناء وللتنظيم الاجتماعي في بلاد العرب. فهو يقول: لقد كان المجتمع العربي قبيل الإسلام يتكون من الملوك، والإقطاعيين، وتوابعهم، ومن الفلاحين، والقبائل. (نفس المرجع: ٢٥) . ومصطلحات (الإقطاع) و (التوابع) و (الفلاحين) كانت شائعة في العصور الوسطى الأوروبية. ولكني أشك كثيرًا فيما إذا كان

مفهوم الإقطاع يمكن تطبيقه على كيان المجتمع القبلي ذي البناء العظيم التطور في الجزيرة العربية (قبل الإسلام أو بعده).

ويكفي أن نذكر أن الإقطاع والحياة القبلية من الصعب أن يتعايشا، (فالملوك) و (الإقطاع) من ناحية، والكيانات القبلية المستقلة من ناحية أخرى، يوجد كل منهما على النهاية المقابلة من مجال الطيف الاجتماعي فالإقطاع - كما نعلم - نوع متميز من المجتمعات، له سماته التي تدل عليه. وإنه لخطأ في الزمان والمكان والناس أن توصف به القبائل العربية.

ولِوِسْ يعارض نفسه بعد عدة صفحات حين يتحدث - وهو على صواب هذه المرة - عن سيطرة القبلية البدوية Beduin tribalism في الجزيرة (نفس المرجع: ٢٩) وحتى اليوم فإن المستشرقين في محاولة منهم للتشبث بصفحة من الماضي يمضون في مساسهم بشعور المسلمين باستعمال مصطلح (المحمدية) وهم يعنون به المسلمين (انظر عنوان كتاب جِبْ Gibb ١٩٨٠ وجرونبوم Grunebaum ١٩٥١). ومثل هذا الاستعمال يؤثر على هؤلاء الذين يتبعون مسالك المستشرقين، ومازال معجم أكسفورد يؤثر استعمال مصطلح (المحمدية) برغم عدم تقبل المسلمين الواضح له.

ومن بين الإشارات التهكمية العديدة إلى المسلمين في كتابات المستشرقين، سأختار عددًا يسيرًا اختيارًا عشوائيًا، لأوضح هذه النقطة[1]. ففي الفصل الأخير وعنوانه (تقويم) من سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) في نظر الغرب فإن المؤلف يبحث في (المخيلة الخلاقة لأدُلفْ هِتْلر Adolf Hitler) كما يبحث في شخصيته المريضة بالعصاب (وَاتْ Watt ١٩٧٨ :

---

(١) إذا شئت هجومًا حادًا قريب العهد على الإسلام ارجع إلى لافن Laffin ١٩٨١.

٢٣٩) ويرجع السبب في وجود الفرضين إلى مرض أنصار هتلر بالعصاب أيضًا. ويتبع ذلك مباشرة بحث في (المخيلة الخلاقة) للرسول (صلى الله عليه وسلم) فإذا أخذنا في الاعتبار أن هذا الحديث كان موجهًا إلى القارئ الغربي، وأن الكتاب طبع للمرة الأولى بعد الحرب العالمية الثانية بستة عشر عامًا، وقت أن كانت (الهستيريا) ضد الألمان مازالت سائدة، أصبح هدف المؤلف واضحًا بل وفجًا[1] وثمة عالم اجتماع آخر هو (پاتِيْهْ Patai ١٩٦٩) خرج إلى الناس برأي عن لماذا وكيف يستجيب المجتمع المسلم إلى الزعماء من نوع (الفوهرر) (ومرة أخرى يتضح العامل الهتلري عند هؤلاء الكتاب).

ولم يتعب المستشرقون ولم يهدأوا، ففي كتاب جديد عنوانه: الهاجرية[2] وقيام العالم الإسلامي Hagarism: The Making of The Islamic World كتبه كرْونْ وكُوكْ Crone and Cook يطعن المؤلفان كبد الإسلام (١٩٨٠) عن طريق الهجوم التقليدي للمستشرقين على صحة النبوة، وهذه المرة بطريقة أكثر تعقيدًا.

فبعد دعوى عريضة بأنهما عثرا على وثائق أصلية معاصرة لبداية الإسلام نفذا إلى نظرية تقول بأن نبوة الإسلام كانت مسندة أصلاً إلى الخليفة عمر الفاروق (رضي الله عنه) المتوفى (عام ٢٤ من الهجرة - ٦٤٤ للميلاد). وذكرا أن الرسول محمدًا (صلى الله عليه وسلم) أرسل ليبشر بظهور عمر (رضي الله عنه) ولكنه قرر أن يسند الدور لنفسه.

---

(١) من أجل مقارنة مباشرة بين هتلر وآية الله خميني انظر كَارپوتزى Carpozi ١٩٧٩.
(٢) نسبة إلى اسم السيدة (هاجر) زوجة إبراهيم وأم إسماعيل عليهم جميعًا الصلاة والسلام، ومن أسف أن الهاجرية Hagarism لفظ يتعلق في المعاجم الإنجليزية بأقبح الصفات الشخصية (المترجم).

ثم يتحدى الكاتبان صحة الهجرة كواقعة تاريخية، وصحة تاريخ حدوثها المعروف وهو عام ٦٢٢ للميلاد (كرون وكوك ١٩٨٠ : ٩) وهكذا دلل الكاتبان على تخليهما عن الموضوعية العلمية بسبب كراهيتهما للإسلام. وفي بحثهما المقارن عن الاتجاهات الفكرية في الإسلام واليهودية والنصرانية، فإنهما يصلان إلى أن (وجه العملة الوحيد الذي يجذب المسلمين هو ضحكات نسائهم) (نفس المرجع: ١٤٧) وقد سجل عن المؤلفين توقعهما أن الكتاب سيجرح مشاعر المسلمين حيث يقولان: (هذا كتاب كتبه كفرة من أجل كفار) (نفس المرجع: ٨) إنهما بوضوح لا رغبة لديهما في حوار علمي.

وإنه لمن السهل على المسلمين أن يهملوا كتابًا كهذا لتفاهته[1] ولكني أخالفهم في ذلك، فخير لعلماء المسلمين أن يعدوا ردًا عليه يقارع ادعاءاته العلمية (التي جاءت عن أستاذين في جامعة لندن London ونشرته مطبعة جامعة كِمْبرِدْج Cambridge University Press) ولو سكت عنه علماء المسلمين فإن سكوتهم سيؤَّول على أنه عجز عن إعداد رد مناسب عليه.

إن بعض المستشرقين يصفون عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالعنف والوحشية مقارنة بعصرهم الذي يصفونه بالوداعة والأمن - بل إن مونتجمري وات Montgomery Watt يستخدم مقتل - عدو الإسلام - كعب بن الأشرف بإيعاز من رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، ويلاحظ أن الناس في العصر «الوادع» الذي نعيش فيه، ينظرون شزْرًا إلى مثل هذا السلوك، خاصة إذا جاء من زعيم ديني» (وات ١٩٧٨: ١٢٨ - ٩) .

(١) والحق أن هذه كانت بالضبط الإجابة التي أعطانيها الوزير المركزي للتعليم في حكومة الباكستان حين تحدثت معه عن ذلك الكتاب. وهذا مثل على نفاذ صبر المثقفين المسلمين المعاصرين تجاه الغرب.

ويمضي وات فيقــارن عصره بعصر الرسـول (صلى الله عليه وسلم) ويخلص إلى «أن مثل هذا السلوك كان آنذاك أمرًا معتادًا». (نفس المرجع).

إن وات بمعنى آخر يتساءل: ماذا ننتظر غير هذا من أناس ينقصهم الالتـزام بالأخـلاق العـامـة؟ (نفس المـرجع ١٧٣). أو يقول (إننا قوم منطقيون فضلاء أما هم - أهل المشرق - ففاسدو الخلق لا منطق لهم) وهذه كلمات كتبها إدوار سعيد على لسان المؤلف / موجهًا إياها إلى الغرب.

ولقـد تقبل عدد من علماء الإنسان هذا التلميح من المستشرقين، ومضوا فاستوحوا منه فكرة التمييز بين مجتمعي (السلام والحرب) كوسيلة للتمييز بين القبائل البدائية والشعوب المتحضرة (سَالِنْز ١٩٦٨)[1] فرجال القبائل يقتل بعضهم بعضًا، ويشنون الحروب دون انقطاع، أما الشعوب المتمـدنـة في الجـانب الآخـر فتعيش في (سلام). وهذه المقارنة بين الجـانبين لا تفتـأ تسليني، فالـذين يعقدونها أفراد ينتمون إلى الشعوب المتمدنة التي هوت بالعالم كله في بحر هذا القرن وحده في أتون حروب دامت سنين عددًا وحصدت الملايين من الأنفس.

وما زلنا جميعًا ندفع ثمن سنوات الجنون العالمي هذه، فإن نطاق كل من الحربين العالميتين وتخطيط كل منهما ووحشيتها شيء لم يسبق له

(١) يقول سالنز «إن المقابلة بين حالتي القبلية والتحضر هي في أوسع معانيها مقابلة بين الحـرب والسـلام... فإن رجـال القبائل بسبب نقص الوسائل والضمانات الكـافية، يعيشـون في حالة حرب دائمة. والحرب تحد بالطبع من نمو ثقافتهم وتداخل عناصرها وثراء جوانبها. وتفسر بعضًا من عاداتهم الغربية سالنز ١٩٦٨: ٥)»

فهل المستشرقون جادون حقًا في حديثهم عن وداعة عصرنا؟ وإذا كانوا كذلك فكيف نبرر قتل الملايين بوداعة على يد ستالِينْ Stalin وهِتْلَرْ Hitler وماو Mao وبُولْ بُتْ Pol Pot .

إن هتلر متهم بإبادة ما بين خمسة إلى ستة ملايين من البشر، بدرجة من الوحشية لم يسبق لها مثيل. وهي واقعة خلفت ندبة دائمة في ضمير الإنسان المعاصر. هذا كله حدث في عصر (وادع) تميز بالالتزام الخلقي العام. وبالمقارنة دعونا نضرب مثلاً لشعب (بدائي) في حالة حرب.

إن النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد أن فتح مكة وبعد أن ذاق الأمرين من الإهانة على يد المكيين، عفا عن كل من رغب منهم في العيش بسلام. فلم يقتل أحدًا. حتى أن فتح مكة ـ وهو نقطة تحول في تاريخ الإسلام ـ نتج عنه أقل من ثلاثين قتيلاً (وحتى أثناء دخول مكة لم تكن إنسانية الرسول (صلى الله عليه وسلم) لتضعف بل ظهرت جلية حين أمر بحماية كلبة ولدت جراءها لتوها).

وعلى مدى الرسالة كلها لم يقتل سوى نحو من ألف رجل. فياله من ثمن رخيص مقابل أعظم الثورات في تاريخ العالم كله. ورغم هذا كله فإن أسطورة الفوضى والقلاقل بين شعوب المسلمين ظلت قائمة وستظل كذلك. وربما كانت صورة القبائل المسلمة هذه انعكاس للهوس «الفكتوري» بالنظام والاستقرار. إذ كان ينظر إلى تلك القبائل في العصر «الفكتوري» على أنها مجتمعات (فوضى منظمة) تتسم بطبيعتها بالمشاغبة وعدم الاستقرار، وإنني لاتفق مع المؤرخ المغربي /عبدالله العروى في أن العبارة المأثورة عن المستعمرين في وصف قبائل الجبال

(بـأنهـا قبـائل متفرقة يقتل بعضها بعضًا) تعبر عن الهدف الذي يسعى الاستعمار إلى تحقيقه وليس عن السبب الكامن وراءه (١٩٧٧). ورغم وضوح ذلك إلا أن صورة (الفوضوية) في المجتمع القبلي ميراث مازال له مكـانـه في علم الإنسـان المعاصر: فيقول مِيكَر Meeker في هذا: (إن الثقـافة البدوية في شمال الجزيرة العربية كانت تدور في معظمها حول فكرة أن العنف هو محور الحياة السياسية. وكان الناس يميلون إلى النظر إلى ذواتهم ومتاعهم وعلاقاتهم في إطار يحدده العنف). (ميكر ١٩٧٩ : ١٩).

ويقول أيضًا: (كثيرًا ما كان ينظر البدوي في برقة Cyrenaica إلى مجال التجـربـة السياسية كله على أنـه عالم متوحش تملؤه القسوة والهمجية) (نفس المرجع ٢٠٧).

وبالمثل فإن فردْرِكْ بَارْثْ Fredrik Barth اكتشف بعد دراسته لقبائل بُخْتُنْ سوات Swat Pukhtuns أنهم يمضـــون وقتهم كله فيمـا بينهم في الإغـارة والخطف، والقتل، ولا يشبع نهمهم إلى ذلك قط (بارث ١٩٧٢). وحتى اليوم لا تبدو في الأفق نهاية لتأثير المستشرقين. فقد وضع علماؤهم ـ من أمثال آربري Arberry وجبْ Gibb ولِوسْ Lewis وفون جُونبَوْم von Gunebaum ووات Watt الأساس المنهجي لمعظم دراسات علم الإنسان. كما تميل دراسات رتشرد تاپر Richard Tapper بوضوح شديد إلى التأثر بالمستشرقين مثل لامتن Lambton (تاپر ١٩٧٩).

وحتى علمـاء الإنسان الشبان الذين يكتبون بأسلوب مهذب (مِيكَر ١٩٧٩) وبمشـاركة وجدانية (أيْكِلْمَان Eickelman ١٩٨١)[1] للمجتمعات

(١) بلفْتة عاطفية أهدى أيكلمان كتابه إلى زميل راحل هو عالم الإنسان المصري عبد الحميد الزين.

التي يدرسونها لم يستطيعوا رغم ذلك أن يحرروا أنفسهم تمامًا من ميراث الاستشراق[1]. فميكر ـ الذي يعتمد كثيرًا على كتابات مُزِلْ Musil ـ يرى في عالم البدو صورة من الفوضى (انظر ما اقتبسناه من كتابه آنفًا). والموجز الشامل الذي كتبه أيكلمان عن علم الإنسان في الشرق الأوسط، يعتمد كثيرًا على مراجع الاستشراق أيضًا (أيكلمان ١٩٨١). وأيكلمان نفسه لا ينكر ذلك حيث أنه يختار عنوانًا لفصل كتبه عن المستشرقين ـ وهو اختيار نحن على ثقة بأنه لم يدرك مغزاه ـ هو: (أسلافنا من العلماء). وكلا العالمين ـ ميكر وأيكلمان ـ ينقل عن دَوْتِى Doughty الذي كادت كراهيته للإسلام تصل حد الهوس.

والدراسات التي كتبت عن المرأة المسلمة ـ أو بالأحرى دراسات المرأة الغربية عن المرأة المسلمة ـ لا تعتبر استثناء من الصورة التقليدية التي رسمها الاستشراق للمجتمع المسلم، فثمة دراسة حديثة للنساء المسلمات في دِلْهِي Delhi ـ اختير لها عنوان: (ضفادع في بئر Frogs in a well. جِفْري Jeffrey ١٩٨٠) وهو عنوان نحن نثق أن النساء ـ مسلمات وغير مسلمات ـ لا يرحبن بما ينطوي عليه من صورة مجازية تعكس العجرفة العنصرية عند هذا العالم. (ومن أجل دراسات أخرى عن النساء المسلمات انظر بك Beck وفرْنيا Fernea وكِدِى Keddie).

وحتى كتابات بعض علماء الغرب الكبار أظهر التحليل الحديث أنها متحاملة على الإسلام. فكتاب برين تُرنر Bryan Turner وبَرْ والإسلام Weber and Islam (١٩٧٤) به إشارات واضحة إلى شطحات وِبْر الشخصية

---

١) إذا شئت دراسة تاريخية معاصرة لهذا الموضوع ـ ولو أنها غير خالصة تمامًا من أثر الاستشراق ـ فعليك بهوُدْجْسن Hodgson ١٩٧٤).

التي انتهت به إلى تخريجات معينة عن الإسلام، وبخاصة عن شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم).

فلاعجب إذن أن العالم فضل الرحمن FazlurRahman وقد مرت عليه حقبة كان فيها هدفًا لهجوم من علماء في الباكستان المسلمين من ذوي الاتجاه الأوضح نحو اليمين ـ لاعجب أنه يشك في سلامة نظرة علماء الغرب إلى الإسلام من التحيز (فضل الرحمن ١٩٨٢). ولكن دعونا ندخل في نقاش علمي حول هذا الموضوع.

لقد اتهمت فردرك بارث بالقصور في تصويره لقبائل پختن سوات (أحمد ١٩٧٦) واستجابة من بارث لنقدي هذا قام بزيارة سوات، إلا أن الزيارة لم تؤثر كثيرًا على آرائه. (بارث ١٩٨١ المجلد الثاني)[1] فهو يسوق لنا مثالاً مطولاً ـ نشتم منه رائحة علم ثقافة المجتمع الجديد ـ قصد منه توضيح وجهة نظره. ومجمل المثال أن سائق الحافلة التي كان عليها بارث رفض أن يعطي حق الطريق لسيارة نقل على جسر نُوشِيراً Nowshera وهو جسر قديم للسكة الحديد لا يتسع إلاَّ لعربة واحدة بني في حقبة ما قبل الاستقلال (نفس المرجع: ١٣١ ـ ٢/ ١٦٣) وأصر كل من السائقين على موقفه واكفهر الموقف بدرجة أكثر بمقدم قطار ولم يحل إلا بعد تعطل طويل.

وبارث يرى هنا (بناء تحتيًا) للواقعة. وغريب أن يكون هذا هو تفسير علم الإنسان الجاد للسلوك الإنساني عند اليختن. فهل إذا أوردت أمثلة

(١) إنني لا يمكنني هنا ولا أرى من المناسب أن أدخل في جدل نظري. وسأفعل هذا في بحث مستقل إن شاء الله. (بحث لأحمد في طريقه إلى النشر. عنوانه: «إعادة النظر في پوختن سوات: رد على فردرك بارث».

من السائقين الطالحين ـ أو بالأحرى الذين ينقصهم السلوك الحسن ـ في إنجلترا أو الولايات المتحدة، هل تبرر تلك الأمثلة تكوين نظرة عامة إلى المجتمع الغربي؟ إنني أشك في ذلك. فالمثال الذي يسوقه بارث عبارة عن صورة شوهاء ليست من العلم في شيء. وأعود فأسال: ماذا يطرأ على بحث بارث، وقد تم حديثًا إنشاء طريق مزدوج للسيارات على جسر نوشيرا؟

ولقد زادت ظروف العمل الميداني الصحراوي الشاق بين (البالوش Baluch زادت مشقة بالنسبة لبيْرسَنْ Pehrson وبارث (وقد مات أولهما أثناء البحث الميداني) بسبب إحساسهما أن البالوش أناس لا تسر الإقامة بينهم. وبالنسبة لهما كانت آداب السلوك عند البالوش تدل على خواء نفوسهم. وكانت حياتهم الخاصة مثالاً للنفاق (كلام بارث في كتاب بيرسن ١٩٦٦: ٧) كما وجدا البالوش (أهل ريبة) في غيرهم وهو مصطلح يظهر كثيرًا في الكتاب (بيرسن ١٩٦٦).

وعند هُوبْز Hobbes أن الإنسان يعيش دومًا في حالة حرب. كل واحد يقاتل الآخر. وتصور بارث للمجتمع المسلم يعكس ما ذهب إليه هوبز: فحياة المسلم في نظره (انفرادية فقيرة كريهة عنيفة وقصيرة) ورأْيُ هوبز في الحياة تعكسه بطبيعة الحال كتابات زوجة فردرك بارث التي كانت إحدى تلميذاته.

والسيدة بارث من منطلق جلساتها مع النساء المسلمات ـ وهن هنا من فقيرات نساء القاهرة ـ تنتهي إلى أن النساء المسلمات تحدوهن الريبة في الآخرين إلى أبعد حد. كما وجدت أنهن يمضين الوقت في النميمة والتآمر والمنازعات فيما بينهن (ويكَنْ Wikan ١٩٧٧). وهكذا ترسم لنا في

القاهرة صورة (أنثوية) هي انعكاس بالمرآة لصورة محارب البختن الذي همه أبدًا الإغارة والنهب والقتل حتى ليصبح تجسيدًا لمنهج الفردية في الحياة.

فهل نحن بصدد دراسة حقائق إجتماعية على أساس الملاحظة والتجربة أم أننا أمام إنكار فريق من رجل وزوجته يحاولان فرض نظرياتهما العشوائية على واقع العالم الإسلامي؟ إنني من منطلق ما أعرف عن المادة التي كتبها بارث عن سوات فإن لي العذر لو افترضت الثانية. ويهمني أن أسمع تعليقات النقاد الوطنيين من بلاد العالم الأخرى على كتابات الزوجين بارث[1].

لقد قضى العالم بارث معظم حياته العملية كاتبًا ومحاضرًا عن التجمعات الإسلامية، ولست أعترض هنا على آرائه عنها. فله مطلق الحق في عرض آرائه ولكني أعترض على الصلف الذي يلوح في تلك الآراء. واعتراضي هذا يثير في نفسي من الأسى أكثر مما يثير من الغضب. الأسى بسبب الاستخفاف بالعلم الذي تخصصت فيه إلى الحد الذي جعل منه مجرد صورة شوهاء، بل شبح باهت للاستشراق يثير (ادورد سعيد) إلى الحد الذي يجعله يصمه بأنه استشراق مخل بالكرامة.

ويقينًا أن بارث لم يقصد پختن سوات جميعًا حين قال: إنهم يقضون الوقت كله في (الإغارة) و (القتل) فهذه الأنشطة لا تعدو أن تكون بعض سمات حياتهم فحسب. إلا أن سوء الحظ قضى بأن ما يعرض بارث عنهم

(١) لقد أثار ويكَنْ باكتشافه جنسًا ثالثًا هو العاهر (المخنث) في عُمان جدلاً علميًا في مجال علم الإنسان (في مجلة الإنسان Man في أعدادها عام ١٩٧٨) ولكني سمعت من زملائي حديثًا مخالفًا عن جدل أقل دقة علمية حول الموضوع في عُمان.

من معلومات يترك انطباعًا بأنها كل حياتهم فحتى الحجرة، وهي مكان الضيوف والمركز الاجتماعي لاستقبال الناس وللغناء الشعبي وغير ذلك، حتى الحجرة انحدرت في نظر بارث ببساطة إلى ألعوبة في يد السياسة، وجزء في التخطيط السياسي العام. وهكذا تتأكد النظرة التقليدية للاستشـراق إلى المجتمعات القبلية الإسلامية كمجتمعات تشغلها الحروب وسمتها الغالبة على الدوام (الفوضى).

وقد ذهب فردِرْكْ بيلي Frederik Bailey إلى أبعد من ذلك في اتباعه خطى بارث. فمجتمع الپختن كما يراه يشبه «المافْيا» Mafia (بيلي ١٩٧٠).

وهكذا يهبط بكل قوانينهم (الپُخْتُنْوالي Puktunwali) وبثروتهم الثقافية كلها وبتراثهم الشعبي وبالأدب الذي أنتجه مجتمعهم القبلي الذي هو على درجة عالية من التطور، تاريخه يرجع إلى أكثر من خمسة قرون هبط بيلي بذلك كله إلى درك «المافيا» التي تمثل حضارة قطاع الطرق في المجتمعات الحضرية الغربية، وقد حدث حين أعلنت هذه الحقائق أن سارع بعض النقاد في الغرب إلى الإيحاء بأن الصور القاتمة للپختن هي التي أثارت غضبي. قالوا إنني من تلك الأنحاء ومن ثم فإني شديد الحساسية لكل الصور التي تقدم عنهم[1].

والواقع أن الذي أزعجني هو الطريقة الضعيفة في تناول الموضوع، مما أدى إلى أحكام كالتي عرضناها، وإن بعض موظفي المستعمرات، وبعض المستشرقين ليبدون أكثر اتزانًا وعدلاً في أحكامهم من ذلك حين يكتبون عن المجتمعات (البدائية) و (الهمجية).

---

(١) استعراض د. تَاپَرْ R. Tapper لكتاب أحمد (١٩٨٠) في مجلة الشؤون الآسيوية Asian Affairs لندن. أكتوبر ١٩٨١.

ولقد أثيرت شكوك خطيرة في المرات القليلة التي قام فيها بعض علماء الإنسان المسلمين بنقد تحليلي لأعمال علماء الإنسان الغربيين عن أوطانهم. وحقًا لقد قام طلال أسعد (١٩٧٥) مثلاً بنقد حاد لما كتبه أبنركوهن Abner Cohen عن القرى العربية في (فلسطين المحتلة) (كوهن ١٩٦٦). ولكن لسوء الحظ فإن نقد علماء الإنسان الوطنيين يساء تأويله أحيانًا بسهولة.

فحين اقترحت أن نستخدم الإطار الإسلامي الشامل (الإسلام كثقافة وسياسة) حين ندرس المجتمعات القبلية الإسلامية (أحمد ١٩٧٦) اتهمت بالهجوم على علماء الإنسان الغربيين وعلى الاستعمار (أندرسن Anderson ١٩٨١) واعتبر عملي تحديًا إسلاميًا لهم.

وعلى كل حال فليس كل ما كتب غير المسلمين بالنقد المجرح للإسلام فإن هناك علماء شبان لا يدفعهم سوء مشاركتهم الوجدانية إلى ما يكتبون عن الناس موضوع بحوثهم. ونضرب مثلاً لذلك دراسة فِشَر Fischer القريبة العهد لإيران وصبغتها الدينية وزعمائها الدينيين (١٩٨٠)[١]، ودراسة سِنْجَر Singer للپختن (١٩٨٢). وقد يضع الاتجاه المنهجي الجديد الذي تُنبئ عنه دراسات هؤلاء العلماء حدًّا للجمود الذي فرضه المستشرقون على تخصصهم ومما يثير الانتباه أن الاتجاهين العريضين الأساسيين في علم الإنسان الثقافي من ناحية، وعلم الإنسان الاجتماعي من ناحية أخرى، وهما اللذان أشرنا إليهما من قبل يفصل فيما بينهما كما يبدو المحيط الأطلنطي: فالعالم فِشَرْ Fischer أستاذ أمريكي في

(١) لقد أهدى فِشَرْ ـ وهو أمريكي ـ كتابه «إلى شعب إيران الحماسي الشجاع المعقد البناء» في وقت كانت أزمة الرهائن في أمريكا في ذروتها مما ألهب المشاعر ضد إيران.

جامعة هَارْفرْدْ Harvard تخصصه علم الإنسان الثقافي وسنجر يعمل أستاذًا لعلم الإنسان الاجتماعي في جامعة أكْسْفُرد Oxford .

ولا أستطيع أن أنسى هنا استنتاجًا توصل إليه ادورد سعيد مؤداه أنه يكفي لكي يدرج عالم الإنسان في سلك المستشرقين أن يعرف بأنه (إنسان تَعلم ويؤلف ويكتب البحوث عن الشرق Orient) (سعيد ١٩٧٨ : ٢). فهل على المسلمين أن يدفنوا رؤوسهم في الرمال وأن يتظاهروا بأنهم لا يسمعون حين يهاجم مؤلفو كتاب (الهاجرية Hagarism) الرسول (صلى الله عليه وسلم) والأسس التي يقوم عليها الإسلام وحين يسوي علماء الإنسان ـ وهذا أقل خطورة ـ بين مجتمعات إسلامية بأكملها وبين المافيا؟ هل على المسلمين ببساطة أن يولوا ظهورهم لدراسات الغربيين وغير المسلمين عامة بأن يحرموا دخولها بلادهم؟ وإذا فعلوا ذلك: ألا يبنون ستارًا حديديًا حول مجتمعاتهم؟ أم أن الأفضل أن يوضعوا في الميزان ويناقشوا ويجمعوا ما يكتب عنهم ثم يعدوا ردودهم في إطار (علم الإنسان الإسلامي)؟ إن من أهداف هذا البحث أن يلقى الضوء على هذه النقاط .

البَابُ الثّاني

الفصل الأوّل

علم الإنسان الإسلامي

أ) مشكلة التعريف: قد يبدو مما سبق من البحث أن علم الإنسان ـ إن لم يعتبر وليدًا للغرب فهو ـ من صنع الغرب أو بتحديد أكثر من صنع عصر الاستعمار الغربي.

ولكن الأمر ليس كذلك. فإن أعمال ابن خلدون تنعكس ـ بما فيها من نظريات ومادة علمية تعززها ـ كتابات بعض المفكرين الغربيين الذين كان لهم أبعد الأثر مثل كارل ماركس Karl Marx وماكس وِبرْ Max Weber وڤلفريدو باريتو Vilfredo Pareto وارنست جلنر Ernest Gellner وإن تصنيف وِبْر لأنواع الزعامة (typology of leadership) ونظرية باريتو عن دورة الصفوة circulation of elites ونظرية جلنر عن ظاهرة حركة البندول (pendulum swing theory) في المجتمع الإسلامي كل هذا ينم عن أثر ابن خلدون. وإنها لمأساة حقًا أن علم الاجتماع، وعلم الإنسان لم يتطورا بعد ابن خلدون الذي لم يكن وحده، وإنما كان معه البيروني وابن بطوطه، والمسعودي وهم قليل من كثير.

ومن بين هؤلاء قد يستحق البيروني (٩٧٣ ـ ١٠٤٨) لقب (أبو علم الإنسان)، (وقد تقصيت ذلك في بحث: البيروني: أول علماء الإنسان ١٩٨٤). وإذا كان علم الإنسان يقوم على الملاحظة من الداخل على نطاق واسع في الثقافات الأخرى، والإفادة من المادة العلمية التي تجمع

بالتحليل المحـايد، وبالرأي البريء من الهوى من بدايته، وباستخدام الـطريقـة المقـارنة، فإن البيروني يكون عالمًا من علماء الإنسان بأرقى المعـايير المعـاصـره (الببيروني ١٩٨٤ ـ سعيد ١٩٧٩ ـ سعيد وزاهـد ١٩٨١). وكتـابـه عن الهند وعنوانه: «كتاب الهند» سيبقى على الزمن واحـدًا من أهم المراجع عن جنوب آسيا. وإنه ليأخذ عن هذا المرجع متقبلين ما فيه حتى أشد العلماء الهنود المعاصرين دقة ملاحظة، بما فيهم علماء مستقلو التفكير مثل نِرَادْ شُودْهارِي Nirad Chaudhari (١٩٦٥) وهكذا ومنذ نحو ألف عام قبل مالينوفسكي وجيرتز أن قام البيروني بوضع أساس علم الإنسان.

وهكـذا فإن دراسـة المسلمين للمجتمـع، وعلم الاجتماع، وعلم الإنسـان الإسـلاميين كلها معرفة ليست جديدة على المسلمين وليست علومًا نشأت في الغرب.

ويمكن أن نعـرف علم الإنسـان الإسـلامي بصفة عامة بأنه دراسة المجتمعات الإسلامية على يد علماء ملتزمين بالمبادئ الشاملة التي جاء بها الإسلام ـ الإنسانية والمعرفة والتسامح ـ تلك المبادئ التي تمكننا من إعطاء دراساتنا للمجتمعات القبلية والقروية الصغيرة، مكانها داخل الإطار الأكبر للدراسات التاريخية والفكرية للإسلام. ونحن هنا نوجه أبصارنا إلى الجانب الاجتماعي وليس العقيدي في الإسلام، وبذا فإننا لا نستبعد غير المسلمين من تلك الدراسة وعلينا أولًا أن نوضح بعض النقاط النظرية.

فنسأل: ما هي صورة الباحث المسلم في علم الإنسان في العالم؟ إن المسلم من وجهة النظر المثالية يعيش حياته طبقًا لما أمر به الله جل ثنـاؤه. ولكن من وجهة النظر العملية فإنه قد لا يفعل ذلك. فهل الذي

يحرك المجتمع في نظر المسلم هو الرغبة أو عدم الرغبة في فعل ما أمر به الله جل ثناؤه؟ إذا كان الأمر كذلك فإن على المسلم أن يبذل قصارى الجهد ليتطابق الواقع مع المثال.

ولنجعل أسئلتنا قدر الإمكان في إطار نظريات المدرستين الكبيرتين للدراسات الاجتماعية في الغرب، رغم ما بين نظرياتهما من تداخل. وملامح المدرستين انعكاس لنظريتي الفردية المنظمة (Methodological individualists) والشمولية المنظمة (Methodological holists) وبإيجاز فإن أنصار الفردية يرون الإنسان في المجتمع في دور من يبذل أقصى الجهد وأحسنه من أجل مصلحته ويرون أن التعامل في المجتمع تتابعات من تبادل المصالح «يذهب فيها المقابل ويجيء» ولكنه يقيد في حساب كل فرد (بارث ١٩٦٦ : ٤).

أما الشموليون على الجانب الآخر، فيرون أن الذي يحرك الإنسان هو نظام للأوضاع في الاقتصاد وفي المجتمع يتجاوز مستوى الأفراد. وهذا التحديد لمواقف المدرستين لا يتسم بالجمود، وتزيده مختلف المدارس الأخرى في علم الإنسان تعقيدًا.

ومثل هذا الجدل حول الآراء أحرى به أن يوجه إلى البحث العلمي الذي يستهدف الكشف عن القوى المحركة في المجتمع. فالمجتمع له حركته وكل بحث في الظواهر الاجتماعية لا يوجه إلى الكشف عن طبيعة تلك الحركة ينحدر إلى ما لا يعدو مجرد التدريبات العلمية.

ولنسأل الآن: أي إطار نستعمل حين نحلل السلوك الاجتماعي للمسلم؟ هل ينطلق من مبدأ الربح والخسارة الفردي الذي يكسبه أو يصيبه في سجله الشخصي؟ أم يُقدِّر الأمر على حسب فائدته أو ضرره

للمنظومة الاجتماعية الذي هو جزء منها؟ إننا نرى بأن المسلم يفضل الأمر الثاني؟ . .

إن الإسلام يأمرنا أن نعنى بالمصالح الأساسية الخاصة بالفرد والتي لها علاقة بالبيئة. وعلاقاتنا بالناس ـ أفرادًا وجماعات ـ من أهم مقومات بيئاتنا، فالإسلام إذن دين اجتماعي. وأثر ذلك على المسلم واضح. فهو جزء من الأمة وجزء كذلك من المجتمع الذي ينتمي إليه، ويحدد له هويته الاجتماعية والوضع المثالي للمسلم هو أنه من ناحية مرتبط بمجتمعه الذي يعيش فيه ومن ناحية اخرى مرتبط بالأمة وهي تمثل المجتمع الأكبر بالنسبة له.

وفيما يتعلق بالمسلم فإن أحكام الزواج والميراث ومجموعة أحكام أخرى تشمل أدق التفاصيل الخاصة بالسلوك الإنساني قد وضعت له جميعًا بكل وضوح. بحيث أصبح نظام المجتمع المسلم وسلوك أفراده أمرًا واضح الحدود، فمشاكل الحياة الدنيا بالنسبة للمسلمين إذن قضية قد حسمت. ورسالة الإنسان في الإسلام تنحصر في تطويع المجتمع لأحكام الله جل ثناؤه. أما الجدل بين مدرسة وأخرى من مدارس الفكر فهو لا يعدو أن يكون عند المسلم تدريبًا علميًا فحسب.

والحياة كما جاء تكرارًا في كلام الله جل ثناؤه لم تخلق عبثًا. إنها جهاد من أجل الارتقاء ببني الإنسان والنهوض بالقيم الخلقية في حياتنا القصيرة على الأرض. والجهاد من أجل تحقيق ذلك يجب أن نؤيده.

إن المسلم يبقى دائمًا جزءًا من الأمة ومن جماعته. وإن أي تعبير جامح من الفرد عن طموح أهوائه لا يلبث أن يثير استهجان الجماعة، وليس معنى ذلك أبدًا أن الفرد المسلم لا يخرق القوانين، أو أنه لا يخطىء

فيسلك سلوكًا غير إسلامي قط. ولكن الذي يعنينا دائمًا هو أمر الجماعة المسلمة، وليس أمر أفرادها، وهذا الدستور الخلقي على نقيض ما هو قائم في الغرب حيث الإنسان هناك عبارة عن فرد من الأفراد أولاً وأخيرًا. فالسياسة والعمل، بل والحياة الخاصة في الغرب، كلها نصب للفردية. وهذا التباين في النظرة يحول أحيانًا دون أن ترى الحضارتان بعض القضايا الرئيسة بعين واحدة.

ولكن كيف يعالج المسلمون موضوع علم الإنسان الإسلامي في إطار إيمانهم بالإسلام؟ لقد حاول علي شريعتي Ali Shariati ، أن يجد جوابًا لهذا السؤال فقال: (إن الدين طريق أو صراط يؤدي بسلالة الطين إلى سبيل الله جل ثناؤه، وينقل الإنسان من حمأة الرذيله الآسنة، والجهل، ومن الحياة السفلى للسلالة الطينية، ومن تقمص شخصية الشيطان إلى حالة من السمو والحركة ونفاذ البصيرة، وإلى حياة الروح والشخصية النورانية. فإذا أفلح الدين في الوصول بك إلى هذا الحال فهو الدين الحق. وإذا لم يفلح فإما أنك اخترت طريقًا خاطئًا أو أنك تستخدم الطريق المستقيم استخدامًا خاطئًا) (شريعتي ١٩٧٩ / ٩٤).

وأنا هنا في مناقشتي لمكان علم الإنسان من هذا، أقول إنه يمكن أن يساعد على إضاءة (الطريق المستقيم) والمشكلة الأولى أمامنا ليست وضع الاختيارات المتاحة في الميزان وإنما هي تحديد تلك الاختيارات.

والخرافتان المتعلقتان بواقع المجتمع في العالم الاسلامي واللتان توفران دائمًا مادة للهجوم على المسلمين هما:

أولًا: مركز المرأة (من حيث سلبها حقوقها واضطهادها وما يرتبط بذلك من حق تعدد الزوجات في المجتمع).

وثانيًا: الظلم المخيم، والفوضى، وحكم الفرد، في الحياة السياسية الاسلامية (على ظاهر غلاف النسخة الشعبية من كتاب وتْفُوجِل Wittfogel الاستبـداد في الشرق Oriental Despotism صورة مسجد (١٩٨١). (ولقد رأينا كيف أن علماء الإنسان كثيراً ما يرددون الخرافة الثانية في تصويرهم للحياة السياسية الإسـلامية. أما الخرافة الأولى فلا تحظى بنفس درجة الإعـلان عنهـا. حيث أن دراسات علم الإنسان قام بها ـ في الغالب ـ الرجل، وهؤلاء سبيلهم إلى النساء المسلمات يكاد يكون مغلقًا.

وكثيرًا ما يضخم [علمـاء الإنسان الغربيون] بعض الأحكام الدينية الفرعية ليسخروا بذلك من الإسلام. فالمسلمون عليهم مثلاً أن يجتنبوا لحم الخنزير باعتبار أنه محرم وغير طاهر. وهناك حيوانات كثيرة أخرى تعتبـر محرمة ونجسة. وهذا أمر من الأمور التي يعرفها غير المسلمين جيدًا عن المسلمين. إلا أن حكمًا اجتماعيًا فرعيًا كهذا أصبح قضية دينية كبرى (فتحريم الخنزير عند المسلمين كان إلى عهد قريب موضوع جدل علمي في مجلة حاضـر علم الإنســان Current Anthropology . ولقـد أصبح هذا التحريم موضوع رسوم هزلية وتهكم، بل إنه أصبح رمزًا يفصل بين العالم الغـربي (آكل الخنزير) والعالم الإسلامي (الذي لا يأكل الخنزير) فأي موقف منهجي يجب أن يتخذه علم الإنسان الإسلامي في علاجه لهذه المسـائـل؟ هنـاك إجـابة ـ ربما تكون أسهل الإجابات ـ هي أن نكون جدليين. ولكن الـطريقة الجدلية تنطوي على بذور هزيمتها ليس لأنها تلزمنا باتجاه واحد وضحت فائدتها عمليًا فيه، ولكن لأن لها العديد من الاتجاهات. فعلينا إذن أن نختار ما أسماه شريعتي (الصراط المستقيم).

ولقد ذهب بعض علماء الإنسان المسلمين إلى أن هناك (إسلامات) عديدة، وليس إسلامًا واحدًا (الزين ١٩٧٤ / ١٩٧٧) وهو رأي سارع علم

الإنسان في الغرب إلى تبنيه (أيكلمان ١٩٨١) وأنا أخالف هذا الرأي. فهناك إسلام واحد لا غير، ولا يمكن أن يكون هناك سوى إسلام واحد. ولكن هنـاك مجتمعـات إسـلامية عديدة. فعلينا إذن ألا نبحث عن (إسـلامـات) عديدة، ولكن علينـا أن نحـاول وضـع تلك المجتمعات الإسلامية العديدة في إطار الإسلام العالمي الواحد.

لقد بينت في بحث لي كتبته من سنوات قليلة أن الصورة الرومانسية التي رسمت للرجل القبلي نتيجة الاحتكاك بالاستعمار ليس لها أساس (أحمـد ١٩٧٨) إذا لم تراع في رسمها المتاعب الحقيقية التي واجهها رجل القبائل في تحديه العسكري لقوى الاستعمار. فبالنسبة للپختن في المنـاطق القبلية tribal areas مثـلاً، لم تكن هنـاك رومانسية قط في قتال البريطانيين. والأسلاك الشائكة ودك الأهالي المدنيين بالقنابل لا يكسب الصداقة. وعلى ذلك ظل الأمر مع البريطانيين بالنسبة للپختن صراعًا لا هوادة فيه في سبيل العقيدة والحرية.

ولقد ظل الجدل بين هؤلاء الذين يرون (الرومانسية) في المجتمعات القبلية ومجتمعات الرحل، وبين هؤلاء الذين يرونهم بعين الواقع قائمًا في دراسات علم الإنسان الحديث وبدو العربية السعودية يعطوننا مثالاً معاصرًا لذلك.

فلانكستـر Lancaster الإنجليزي يرى البدوي منهم (همجيًا شريفًا) يجسـد فضـائل الصحراء (١٩٨٠ /١٩٨١) وذلك نقيض ما يرى عالم الإنسان الأمريكي كُول Cole (١٩٧٥) وهو واحد من قلة من علماء الإنسان الغربيين الذين أتيحت لهم الدراسة الميدانية في العربية السعودية. ونظرة بعض المثقفين المسلمين إلى الـرجـل القبلي ليست بالضـرورة دائمًـا رومانسية. فعند هؤلاء البعض أن الإسلام وثقافة الإسلام مقرهما المدن

عَجَمي Ajami (١٩٨١ : ١٠٣ ـ ٤) والواقع أن الصورة الرومانسية تجعل من الصعب تحديد مشكلات القبليين، فالقبلي مثلاً لا يستطيع تجاهل القرن العشرين وإعطائه ظهره ولا يستطيع رفض الدولة التي ينتمي إليها.

ولمزيد من الإيضاح ولكي نفهم البناء الاجتماعي القبلي القطاعي مع الإشارة إلى البختن. فقد اقترحت محاولة معينة للتصنيف: فمجتمع البختن يمكن تصنيفه إلى نوعين متميزين، كل نوع يرمز إليه بمفهوم أساس يدل عليه: الشرف (نَنْج Nang) لأحدهما. والإيجارات والضرائب (قالَنْج Qalang) للآخر والننج والقالنج هما الرمزان المعرفان والمحركان في المجتمع، ومجتمع الننج الذي يقيم معظمه في المناطق القبلية، هو مجتمع المساواة وغيبة الزعامات، وينتمي إلى مناطق الإنتاج القليل أما مجتمع الفالنج فإنه يصنف كمجتمع متعلم يعتمد على إقطاعيات كبيرة تعتمد على الري ويتسع بطبيعته لأدوار اجتماعية قائدة وتابعة. ودراسة كلا المجتمعين تعيننا حين ندرس المجتمعات الإسلامية في مناطق أخرى (أحمد وهارت ١٩٨٣).

ولقد اقترحت في بحث قريب العهد ألا نبدأ بدراسة القطاعات الرئيسية من المجتمع، كالأسر الحاكمة، والجيوش، والهيكل الاقتصادي، وألا نبدأ بدراسة نموذج القرية الذي يفضل علماء الإنسان دراسته. وإنما نبدأ بدراسة وسط هو القسم الإداري (أحمد ١٩٨٢ب/ ١٩٨٣) فعلى هذا المستوى تتفاعل ثلاثة أنواع من قطاعات المجتمع الأساسية المتميزة: ممثلو الحكومة المركزية (عسكريين أو مدنيين) والزعماء التقليديون (على أساس ملكية الأرض أو السلالة الأسرية) والزعماء الدينيون (وهم عادة من طبقة المُلاَّ Mullahs) ولتحقيق غرضنا من الدراسة، فقد يكون من الأوفق أن نضع نموذجًا إسلاميًا للقسم الإداري

(ونحــن هنــا نأخــذ الإسلام بمعنــاه الاجتماعي وليس الديثــي) وبصفة خاصة فإن دورًا مثل دور «المُلَّا»، الذي يحظى بغير قليل من الفهم والدراسة يجب أن يدرس بعناية. ولدينا عن «الملاّ» صورتين مختلفتين:

إحداهما: تعكس النموذج الغربي «للملاّ المجنون» من سوات إلى السودان. وهي صورة للملاّ المتعصب، قد ساعد البريطانيون على بقائها منذ وقفت طبقة الملاّ في وجوههم وقت أن استكانت القطاعات الأخرى في هدوء.

والصـورة الأخـرى هي صورة الشخص الطيب الذي لا يصدر عنه العيب، وهي الصورة التي رسمها له الكتاب المسلمون. وحقيقة الملا تكمن في نقطة بين هذين النقيضين[1] إنه على مستوى القسم الإداري في المجتمع فقط قد نستطيع أن نتنبأ ونسبق الأحداث عما سيكون عليه شكل الأمور مستقبلاً في المجتمع الإسلامي.

وإن نظرة كتلك التي نجدها عند عالم الإنسان المستشرق لتفتح باب سؤال جوهـري عن علم الإنسان: هل بين وظائف هذا العلم أن يعمل كجسـر بين النظم الثقافية المختلفة، فيساعدنا على أن نفهم الآخرين وعلى أن نفهم أنفسنا؟ لو كان الأمر كذلك فإن آراء مثل تلك التي عبر عنها بارث قد لا تكون خير ما يبنى به هذا الجسر. وإن بعض علماء الإنسان في العـالم الثالث ليرون أن الوقت قد فات لبذل الجهود لبناء أي جسر

---

(١) من أجـل دراسـة سياسية معـاصرة للملاّ وهو يلعب دوره داخل النسيج القبلي التقليدي في وزيرسـتـان Waziristan اقـرأ لأحمـد: الـدين والسياسة في المجتمع الاسلامي: النظام والصراع في الباكستان:

Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan

مطبعة جامعة كمبردج ١٩٨٣.

(انظر أسعد ١٩٧٣م) فمهما كان نوع التحليل العلمي الذي نقوم به فإن البشر حساسون للصلف الثقافي الكامن في لغة العلم.

وعلم الإنسان يعتبر من بعض نواحيه سفيرًا لعالمه لدى القرية التي يزورها، وهو لا ينقل صورة حياة السكان الاصليين إلى عالمه هو فحسب، وإنما هو أيضًا ينقل صورة عالمه إليهم. وإذا لم يكن يقظًا في علاقاته بهم، فقد يخلق المشاكل لمن يجيء بعده مستقبلا من الأخصائيين في العلوم الاجتماعية إلى تلك المنطقة، أو لمن يعملون معه في فريقه.

والسؤال الـذي طرحناه آنفًا يثير قضية أخرى تتعلق بموضوعه: هل عالم الإنسان الجيد ـ على الأقل من وجهة نظر أبناء المجتمعات التي تُدرس ـ هو الذي ينم عن التعاطف؟ ليس هذا ضروريًا فعالم الانسان عليه أن يصف المجتمع كما هو، لا كما ينبغي أن يكون وأعتقد هنا أن من المهم للغاية أن يكون محايدًا بحيث لا يبرز في وصفه الثآليل التي يراها على وجه المجتمع لا غير. ولهذا السبب ـ الحياد في الوصف ـ قد نقرأ اليوم كتاب (سنوسيٍّ برقة Sanusi of Cyrenaica) لإفنز برتشرد (١٩٨٣) ونجد فيه وصفًا عادلًا، رغم أن الذي كتبه كان موظفًا في المستعمرات من جيل واحد مضى. إن بعض الفهم لفضائل الناس خاصة كما يراها عالم الإنسان أمر له أهميته في علم الإنسان إلى جانب التحليل العلمي[1].

---

(١) إن جريرة عدم التعاطف مع العالم الثالث لا تقع على عاتق القادمين من العالم الأول First World سواء منهم علماء الإنسان أو غيرهم وحدهم. فالعقلية الاستعمارية لم تكن أبدًا وقفًا على الغرب. فشبح الكالاساَهِبْ The Kala Sahib أو (الصاحب الأسود) ـ وهو من مظاهر الإمبراطورية في جنوب آسيا ـ مازال قائمًا. ومن الأمثلة الصارخة لكتاب العالم الثالث الذين يعيشون ويكتبون في العالم الأول ف. س. نايْبول V. S. Naipaul وسماته المميزة وهي قوة الملاحظة الحادة والقدرة العظيمة على =

ومما تجدر ملاحظته أن علم الإنسان مازال في دور النمو في العالم الإسلامي، وعلماء الإنسان المسلمون البارزون قلائل ومتفرقون. ومن الأمثلة الواضحة لهم نُوْرياٰلمان Nur Yalman التركي وامتياز أحمد الهندي. ويكاد ينفرد نور في أن موضوع دراسته هو قرية بوذية في سرى لانكـــا Sri Lanka كمـا يكـاد ينفـرد بأنـه أوقف الإسـلام في عالمنا المعاصر موقف الملاحظة لغيره بدلاً من أن يكون هو موضوع الدراسة وهو أيضًا يعكس

= الوصف مع السخرية اللاذعة والازدراء لمن يصفهم، كلها تتبدى في أوضح صورها في كتـابـه الجـديد عن العالم الإسلامي (١٩٨١م) ومنهجه أسميه: المستعمر المعاصر القادم من العالم الأول ومؤداه أن يركب الكاتب الطائرة إلى حيث فندق الانْتَـركُونتننتال Intercontinental المحلي ثم يركب سيارة أجرة ويتجول بها ساعات قليلة أو أيام يلتقط فيها توافه ما يرى ثم ينتقل إلى مكان أخر.

ويستخدم في مقابلاته وسائل معيبة للغاية مثل الكذب ـ كما حدث منه مع آية الله شيرازي في إيران (نايبول ١٩٨١ : ٤٩/٥٣) ومثل رواية الأحاديث الخاصة مع مضيفيه سواء كانـــوا ربــات بيوت هنـديات أو موظفين صغـارًا في البـاكستـان. وكـل هؤلاء في نظره ممن تضيع حياتهم وسط الفوضى الخاصة والعامة والفقر الذي لا علاج له، ويرى أنهم لا يعملون شيئاً أكثر من أن يتجولوا ببضائعهم، ويخرجون الغـازات من مؤخراتهم، ويتشممون الأخبار، ويخدعون أنفسهم، ويغرقون في اليأس، ولفظ اليأس ـ الـذي يشبـه دقـات ناقـوس الـوفاة ـ يتكرر في كل كتابه وشخصياته التي يصفها رسوم هزلية لأصل هزلي أيضًا.

هذا هو تصور نايبول للعالم الثالث، والمسلمون ليسوا استثناء في كتاباته، ولم أقرأ له أبدًا شكرًا يعبر عن عرفانه بالجميل لهؤلاء الذين أكرموه بسخاء، رغم مواردهم المحدودة، أو كلمة تعاطف مع آمالهم وجهادهم ولا باب أمل في تحقيق أهدافهم (إن المستعمر المعاصر القادم من العالم الأول) يزور هؤلاء الناس بهدف في رأسه: أن يكتب كتابًا عن حياتهم ولا يصرفه عن ذلك بؤس البشر وآلامهم. (رد العالم المسلم خورشيد أحمد على نايبول ١٩٨٢م).

في كتاباته المشاكل الاجتماعية التي تواجه مسلمي الهند خاصة فيما يتعلق بتفاعلهم المستمر مع الكيان الثقافي الهندي الأكبر الذي يحتويهم. وكتاباته فيها دراسة لتعاظم النظام الطبقي بين المسلمين هناك[1].

إن المثقف المسلم الذي يواجه عالم اليوم أحيانًا ما يتسرب إلى قلبه اليأس. وهو بالفعل فقير في تجهيزه لهذه المواجهة. ونقطة ضعفه هذه تنقص قدره في نظر نفسه. إنه يهيم على وجهة بين عالمين، أحدهما: دهمه الموت، والآخر: عاجز عن أن يولد، جراحه كثيرة أوقعها هو بنفسه. وعند جذور شجرة آلامه الذهنية يكمن عجزه عن أن يصالح نفسه على الاسلام في القرن العشرين.

(ب) المجتمعات الإسلامية:

ولأحاول الآن تصنيف المجتمعات الإسلامية مع تقديم نماذج منها - ومعها مميزاتها المصاحبة لها - على أساس التسلسل التاريخي العام، ونوع بناء المجتمع وتنظيمه. وتصنيف المجتمعات الإسلامية إذ يبين أنواع بنائها المختلفة فإنه يكشف لنا أيضًا عن مدى تعقيد مشكلة التصنيف. ونوعيات المجتمع هنا تقدم بصفة عامة صورة من التتابع الزمني ذي

---

(١) علينا هنا أن نشير إلى اسم محمد معروف أستاذ ورئيس قسم علم الإنسان في جامعة تشيني التابعة لولاية بنسلفانيا (Cheyney State University) الذي كتب بحث: عناصر لعلم الإنسان الإسلامي، المنشور ضمن كتاب العلوم الاجتماعية والطبيعية: المنظور الإسلامي.

(Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective)

الذي أعدَّه للنشر د. اسماعيل الفاروقي، ود. عبد الله نصيف ونشرته جامعة الملك عبد العزيز جده بالاشتراك مع هُدَر وَستوْتن، لندن (١٩٨١/١١٦).

العلاقة بالحقب الكبرى في التاريخ الإسلامي. ولن تكون الأنواع التي نقـدمها كاملة، كما أنها لن تكون فوق مستوى النقد. إن التصنيف لن يكون أكثر من نقطة ابتداء لنقاش اجتماعي لعلم الإنسان الإسلامي.

وأول نموذج إسلامي قام هو النموذج المتزامن مع بداية الإسلام، وهو قائم إلى اليوم، وهو نموذج القطاعات القبلية الإسلامية. وقد يشمل اليوم البـدو والبـربـر The Berber والپختن وهذه القبائل تنتشر من أقصى شمال إفـريقيا إلى الشمـال الغـربي للبـاكستان، وهو نموذج معروف السمات ومتشـابه في كثير من الوجوه. فيه إحساس عند الفرد بشخصية القبيلة، وتفهم للقوانين السارية فيها على نحو عظيم التطور. والفرد يرى العالم من خلال مكانه على شجرة سلالته. وربما كان تحذير رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الذي ينهانا فيه عن (العصبية) في الإسلام [1] قائمًا على إدراك هذا النوع من النظام الاجتماعي. وهكذا فإن الإسلام يسمو فوق الانتماء القبلي.

والنوع الثاني من المجتمعات الإسلامية يقدِم نموذجًا يمكن أن ندعوه النمـوذج العثمـاني Ottoman أو نمـوذج مجتمـع الثكنـة Cantonment في الإسلام، وهو يتناقض بشدة مع النموذج السابق. ومن الناحية الزمنية فإن هذا النمـوذج ظهـر أيام بلغ التـاريخ الإسلامي ذروة المجد فقد توصل العثمـانيون إلى حل متقن للمشكلة القبلية. فكـانوا يختارون مسؤولين إداريين من جرء من إمبراطـوريتهم ويسندون إليهم تصريف الأمور في أجـزاء بعيدة. وبهذا اقتلعوا الانتماء القبلي والإقليمي من جذوره. فإن

---

(١) روى النسـائي في كتاب تحريم الدم باب التغليظ فيمن قاتل تحت راية عَميّة «. . . ومن قاتل تحت راية عَمِيّة يدعو إلى عصبيّة أو يغضب لعصبيّة فقتل فقتلة جاهلية. . .» (المراجع).

الإداري كان يخدم الإمبراطورية فحسب. ولقد حذت الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى إلى حد ما حذو النموذج العثماني وكان من بينها إمبراطوريتي الصفويين والمغول.

ولقد كانت «الحضارات الإسلامية حول الأنهار الكبرى» أطول عمرًا من النموذج العثماني. فقد قامت في ظل تلك الحضارات على شطآن السند ودجلة والنيل مجتمعات وأسر حاكمة تميزت بروعتها وقصورها وجيوشها الدائمة وبكيانها الإداري الكبير.

وكان شروق تلك الحضارات وغروبها يتفق زمنيًا أحيانًا مع الامبراطوريات الإسلامية التي أشرنا إليها من قبل، وأحيانًا لا يتزامن معها. ومن سمات تلك الحضارات ما استخدم في وصفه مصطلح الاستبداد الشرقي Oriental Despotism (وتفجل ١٩٥٧). ومع عملية الانحلال التدريجي فإن المجتمعات الإسلامية وقعت فرائس الدول الغربية التوسعية التي كانت متعطشة إلى المستعمرات والأسواق.

والنوع الرابع (وهو الذي نجده في القرنين الأخيرين) يمكن أن نسميه (الإسلام في ربقة الاستعمار الغربي). فقد أخضع الغرب المسلمين واستعمرهم، وقام الغربيون في هذه المرحلة بمحاولة مستميتة ليصوروا الإسلام في صورة التعفن والانحلال، ومع التخاذل والدمار الذي أصاب مراكز الإسلام بذل الغرب محاولات أكثر خطورة من أجل إيجاد مجتمعات إسلامية بديلة، وأشهر مثال لذلك هو مستعمرات القنوات Canal Colonies في البنجاب في جنوب آسيا ومنح المستوطنون فيها أرضًا بكرًا وإن كانت القرى فيها تعكس النظام الطبقي والبناء الاجتماعي السائد في جنوب آسيا. وكان الشوْدري Choudry أو اللامْبارْدار Lambardar على رأس كل قرية

وتحت رئاسته كان هناك أعضاء البارداري Bardari أو القم Qom (القبيلة أو السلالة) ذو الأهمية.

وفي أسفل الدرج كان الكَمِّيس ـ Kammis ـ وهم جماعات الحرفيين مثل الحلاقين والنجارين. أما الملا وهو المسؤول الديني الذي يمثل الوظيفة الإسلامية في مجتمع القرية، فقد دُرج عمدًا بين الكمِّيس رمزًا للحط من مكانته. ووضح بذلك أن الحكم الإسلامي قد انتهت أيامه، وكان خضوع المُلاَّ وهو الذي يؤم المسلمين في صلواتهم في المسجد للشودري أو اللامباردار الذي يرأس القرية والذي يعينه البريطانيون واضحًا للعيان. ولعل هذا السلوك الفظ من جانب البريطانيين يرجع إلى عجزهم عن إخضاع نوعية أخرى من الملاَّ مختلفة تمامًا وهم الملا الذين كانوا يعملون في المجتمعات القبلية، والذين كانوا يقودون الثورات فيها ضد الإمبراطورية.

وكان من عادة البريطانيين أن يصموا زعماء الثورات الإسلامية بالتعصب الخالص. وأصبح مصطلح (الملاّ المجنون) لاصقة إمبراطورية في متناول اليد تعلن عن الزعماء المسلمين من السودان إلى سوات. وإلى اليوم فإن المُلاَّ لم يستطع أن يبعد بنفسه عن زمرة الحرفيين في القرية (مثلاً في سجلات الدخل كتلك التي تسمى الجَامَابانْدي Jamabandi).

لقد كان الملا في هذه الحقبة من تاريخ الإسلام رمزًا للإسلام، وكانت مكانته في الترتيب الهرمي لمجتمع القرية انعكاس لقدرة وقدر دينه.

ومجتمع (صحوة الإسلام) هو النموذج الخامس والمعاصر من المجتمعات الإسلامية. وربما كانت أقرب البلاد لأن تكون رمزًا للإسلام

سواء في لحظات مجده أو الآن هي الباكستان، وإن قيام الباكستان في ذاته لهو رمز حي لنهضة الإسلام وقدرته على جمع شمل أتباعه. واسم عاصمتها رمز آخر لإحساسها الداخلي بقدرها: إسلام أباد Islamabad ومعناه (موئل الإسلام).

وإن هزيمتها، والإهانة، والتقسيم، الذي لحق بها عام ١٩٧١ لهو عرض من أعراض تلك الضغوط المضادة التي تولدت لدى أعداء المحاولة الإسلامية نتيجة ما لمسوا فيها من قوة وحيوية.

وفي هذه المرحلة فإنه يعاد النظر أحيانًا في الماضي الإسلامي القريب ويتم رفضه. فمثلاً مدينة ليُولْبُور Lyallpur) وهي واحدة من كبرى المدن في البنجاب أخذت اسمها من اسم الحاكم البريطاني(لَيُوُلْ Lyall) ـ الذي أشرنا إليه من قبل ـ أعيدت تسميتها إلى فيصل أباد Faisalabad باسم الملك فيصل آل سعود.
ولكن لعل إيران قد فاقت الباكستان كرمز حي للإسلام. وإن كان من السابق لأوانه على كل حال أن نعلق على الموقف في إيران. والسبعينيات كانت ـ والثمانينيات يتوقع أن تكون ـ عقد (الصحوة الإسلامية) وهذا النموذج حافل بالدوافع مثير من حيث إمكاناته كما هو من الصعب التكهن عنه.

ولكن تاريخ المجتمع الإسلامي ليس كله هزائم وفتوحات، والمجتمعات ليست أسرًا حاكمة وقبائل فحسب. فالمجتمع الإسلامي تميز أيضًا بمدنه وتجارته (والتجارة وراء انتشار الإسلام في مناطق جنوب شرق آسيا البعيدة) كما تميز بوجود أقليات نشطة تعيش في تايلاند والصين وروسيا والهند. وليس من قبيل المصادفة أن الإسلام ظل ضعيفًا في العالم الغربي، فليس هناك سوى مجموعات مسلمة ضئيلة في غرب أوروبا

وأمريكا الشمالية، والجنوبية، وأستراليا وجنوب إفريقيا. فإن الإسلام ظل محصورًا في معظمه في آسيا وإفريقيا.

ونـادرًا ما كان العالم الإسلامي ينعم بالهدوء عبر القرون الأخيرة، فكان دائمًا يتحدى نفسه من الداخل ليستعيد حيويته. وظهر زعماء دينيون في قلب الجزيرة العربية مثل محمد بن عبد الوهاب كما ظهر آخرون مثل سيدي الحسن ليوسي في المغـرب. وإلى جانب هؤلاء الـزعماء الذين جاهـدوا لإصـلاح حال المسلمين من الداخل كان هناك آخرون جعلوا همهم الأول تحدي أعداء الإسلام.

ولقد ظهر زعماء مسلمون عبر العصور وتحدوا ونازلوا القوى المعادية للإسلام، فظهر في القرن الماضي في جنوب آسيا ـ فيما يطلق عليه اليوم (الباكستان) ـ الزعيم سيد أحمد بارلوي، كما ظهر الحاج شريع الله. . Sharia Allah في البنْغال Bengal، ليقود الجهاد هناك. . وفي أواخر القرن المـاضي ظهـر المهدي في السودان، والسنوسي في برقة والأخند The Akhund في سوات لتنظيم المسلمين هناك طبقًا لما جاء به الإسلام وليقاتلوا حفاظاً على سلامة ـ دينهم وثقافتهم ضد القوى الاستعمارية.

واليوم يتحـــرك المجتمـــع الإســـلامي مرة أخـرى وحتى القبليون والفلاحون يتغيرون في العالم الإسلامي اليوم. وستمضي عملية التغيير سراعًا.

ولقد لفت وبْر الأنظار إلى الدور البارز للنظام الأخلاقي «البروتستنتي» في قصـة نجـاح الاستعمار الحديث. فالعمل من أجل العمل في ذاته وحسن التدبير والتقشف صفات من هذا النظام قد اجتمعت كلها لتضع أسـاس المجتمع الرأسمالي. بينما اكتشاف النفط في أجزاء من العالم

الإسلامي عاد عليها دون انتظار بثروات جديدة لم يسبق لها مثيل. ثروات تولدت من عناصر لا يمكن وصفها بأنها تدخل كالأخلاق جزءًا في البنية الداخلية للمجتمع وحيثما حدث ذلك صاحبه تغيير في المجتمع هو نتيجة تغيرات اقتصادية جاءت من خارجه.

وإذا لم يحدث: أولًا: أن يحلل علماء الإنسان الموقف الاقتصادي. ثانيًا: أن يفيد زعماء المجتمع من ذلك التحليل فإنه قد تحدث فيه توترات مشوبة بالحدة. وهنا أيضًا فإن دراسات علم الإنسان يمكن أن تساعدنا على تفهم عمليات التغيير.

(ج) المجتمع في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم):

ماذا يقصد علماء المسلمين حين يتحدثون عن بناء مجتمع إسلامي معاصر كامل؟ إنه لكي نجد ما يساعدنا على بناء مثل هذا المجتمع ربما كان علينا أن نرجع إلى النموذج الأصلي للمجتمع الإسلامي المثالي في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولكن هل لدينا فهم واضح أو حتى صورة واضحة لذلك النموذج؟ هل نعرف الأجزاء المختلفة المترابطة في بنائه؟ إنه لينبغي علينا أن ندرس بدقة ـ أثناء دراستنا للنماذج الاجتماعية فيه ـ نظام البيت وتقاليد الدخول rites de passage إليه، والخرائط السلالية المتعلقة بمسائل الزواج من خارج الجماعة exogamy ومن داخلها endogamy ودور الكبار سنًا والقواعد العامة للسلوك التي كانت سائدة في ذلك المجتمع.

إن هناك بعض بحوث في علم الإنسان تدرس هذا الموضوع (أَسْوَدْ Aswad ١٩٧٩ وأيكلمن ١٩٦٧ ولاجاس Lagace ١٩٥٧ ووُلْدْ Wold ١٩٥١). ولكننا نحتاج إلى دراسة شاملة له. فمن الحيوي بالنسبة لهؤلاء الذين يتحدثون عن بناء مجتمع إسلامي معاصر على أساس نموذج

إسلامي من الماضي أن يبنوا أولًا نموذجًا للأصل. وفي حدود ما أعلم فإنه لم يحاول أحد أن يقوم بهذه المهمة[1] ومن المواضيع ذات الصلة بالكتابة عن صدر الإسلام السيرة العطرة للرسول (صلى الله عليه وسلم).

ويجب أن تقدم السيرة العطرة للأجيال المسلمة المعاصرة بأسلوب مبسط واضح فمادامت حياته (صلى الله عليه وسلم) والأسوة الحسنة التي قدمها هي المثال الأسمى للسلوك الإسلامي، فإن مثل هذه الدراسة حيوية لفهم الإسلام لدى المسلمين وغير المسلمين على السواء. فأدواره الاجتماعية (صلى الله عليه وسلم) ـ كأب وزوج، وصديق وغير ذلك ـ تلقي الضوء على بعض المبادئ الأساسية للسلوك الاجتماعي الإسلامي.

وعلينا أن ندرس بإتقان كيف يفيد ذلك الآباء والأزواج والأصدقاء في عالمنا الحاضر. وإن على علماء الدين الإسلامي أن يضعوا شخصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) حيث يجب: في المكانة الأولى من كل دراسة. فنحن نريد أن نعرف عنه أكثر كإنسان اجتماعي: وداعته (حين عبر للسيدة خديجة ـ رضي الله عنها ـ عن رهبته عندما نزل عليه الوحي للمرة الأولى).

وفكاهته (وهو يعاتب أقرب أصحابه أبا بكر (رضي الله عنه) حين استشاط غضبًا فضرب رجلًا لتركه جملًا يضيع أثناء الحج، فيقول (صلى الله عليه وسلم) مبتسمًا ما معناه: ما بالنا بهذا الحاج) وإنسانيته (وهو يعفو عن هند التي أكلت كبد عمه حمزة (أسد الله) من فرط كراهيتها له). ورقته

---

(١) هذا نشاط آمل أن أتولى أمره في المستقبل القريب في كتاب البنية الاجتماعية للمجتمع الاسلامي الأول The Social Stucture and Organization of Early Muslim Society

(حين لم يستطع أن يحبس دموعه وهو ينهي إلى أولاد جعفر بن أبي طالب وزوجه نبأ موته).

وحبه للأطفال (طفل المدينة الذي مازحه الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهدأ من روعه حين مات عندليبه الأثير)[1]. وشفقته على الحيوان (أمره رجلاً بحراسة جراء كلبة وضعتهم على طريق فتح مكة) هذه أمثلة ناطقة لرجل له إدراك وطيبة ورقة غير عادية.

إننا نحتاج إلى سيرة عطرة يكتبها مسلمون من أجل المسلمين. فإنه برغم حاجتنا إلى كتابتها ما زال هؤلاء الذين على مستوى كتابتها قلة يباعد بينهم المكان. وبين هؤلاء يمكن أن نشير إلى ترجمة الفاروقي لهيكل (١٩٧٦م) [2] وإلى لِنْجْزْ Lings (١٩٨٣م) [3] وهناك محاولة ـ دفاعية السمة ـ تستحق الإشارة إليها قام بها منذ قرن سيد أمير علي[4].

وبعض كتاب السيرة المسلمين نادرًا ما يرتفعون فوق مستوى الرد العاطفي. في حين أن ما نحتاج إليه لتحقيق هدفنا هو أسلوب علم الاجتماع، وليس الأسلوب العاطفي ومن ناحية أخرى فإن معظم كتاب السيرة الغربيين ـ وبعض ما جاء في سيرهم مبني فعلاً على البحث الواسع

---

(١) يريد حديث النبي صلى الله عليه وسلم عندما قال لِبُنَيٍّ كان لأبي طلحة الأنصاري وكان له نغر [بلبل] فمات: «يا أبا عُمَيْر ما فعل النُّغَيْر...».

رواه البخاري في كتاب الأدب (المراجع)

(٢) حياة محمد: لمحمد حسين هيكل ترجمه الى الإنجليزية د. اسماعيل الفاروقي ١٩٧٦.

(٣) محمد: مارتن لنجز نشر باللغة الانجليزية ١٩٨٣ Muhammad

(٤) تقويم موضوعي لحياة وتعاليم النبي محمد A Critical Examination of the Life and Teachings of Mohammed (1873)

ـ الـذين ظهـروا منـذ جيل أو جيلين تعكس كتـاباتهم شيئًا من عدائهم التقليدي لرسول الله (صلى الله عليه وسلم).

(أَنْدِري Andrae ١٩٣٦ وآرتْشَر Archer ١٩٢٤ وبِلْ Bell ١٩٢٦ وجِبْ Gibb ١٩٨٠ / وموير Muir ٦١ ـ ١٩٥٨ / ورُودِنْسن Rodinson ١٩٨٠ وواتْ Watt ٥٣/٥٦/١٩٧٨). ومـازالت السيرة التي كتبها وات هي المقياس لكتابة السيرة في الغرب ولكن هناك بعض السير الأحدث مثل تلك التي كتبهـا رودنسن (١٩٨٠م) وفيهـا يعتمـد على التحليل النفسي[1] ومازال علمـاء الغـرب المعاصرين كما يبدو مترددين في اتخاذ طريقة لهم في الكتابة عن حياته (صلى الله عليه وسلم).

---

(١) يطبق رودنسن كذلك طرق البحث في علم الإنسان على دراسته «للعرب» (١٩٨١).

الفصل الثاني

خاتمة

(أ) توصيات: لا يجدر بالمسلمين أن يلقوا بالدراسات الغربية - أو على الأصح دراسات غير المسلمين - وراء ظهورهم. ولا مفر من أن يتفقوا على رأي بشأنها فعلى سبيل المثال: فإن أي إنسان يقرأ عن البختن يغلب على الظن أنهَ يتعرف عليهم من خلال كتابات كَارُو Caroe . وينجم عن ذلك أن تدوم - بدلاً من البختن أو البشتن - وهو اسم اخترعوه وثبتوه كاسم لتلك المجموعة القبلية. وإذا كان للمسلمين أن يعترضوا على هذا الأسلوب من الدراسة فإنهم يستطيعون ذلك فقط إذا ما أوجدوا أسلوبًا يحل محله بدلًا من السخرية بأفواههم من الدراسات الغربية.

إن علم الإنسان أداة هامة لدراسة المجتمع الإسلامي، وفيه الكثير مما يمكن أن يقدمه ليساعد على فهم المشكلات الاجتماعية المعاصرة وحلها. فمثلًا أوضحت أن توزيع المعونة على اللاجئين الأفغانيين في الباكستان كان يكون أفضل لو توافر الأخصائيون في علم الإنسان (أحمد ١٩٨١أ). فأحيانًا تكون الفجوة واسعة بين ما هو واقعي وما هو مثالي في المجتمع الإسلامي. ومثال جيد لذلك هو واقع المرأة المسلمة في مجتمعات معينة، حيث يتناقض واقعها في تلك المجتمعات مع ما هو مثالي بالنسبة إليها (أ. احمد. و. ن أحمد ١٩٨١).

ودراسات علم الإنسان يمكن أن تساعد على المقارنة بين النقيضين الواقع والمثال على أمل بناء جسر بينهما. وإليك مثال آخر: فإن التوترات العنصرية التي كثيرًا ما تفسر على أنها تعبير عن الرغبة في الانفصال السياسي في معظم الأمم يمكن الحد منها بأن يكون هناك فهم على مستوى الشعب للثقافات المحلية المختلفة وما يصاحبها من سمات اجتماعية.

والمسلمون لا يعيشون في فراغ اجتماعي. إنهم يعيشون في عالم تنعكس تأثيراته أحيانًا على مستويات مختلفة داخل مجتمعاتهم وخارجها. مستويات بعضها عدائي والبعض الآخر محايد. وعليهم أن يقابلوا التحدي بمثله على كل مستوى من هذه المستويات. وسواء رضي المسلمون أم لم يرضوا فإنهم موضع مراقبة غيرهم[1] وملحوظات غيرهم تنبىء دائمًا عن عدم الإدراك السليم لهم كما أنها عادة ضدهم. (سعيد ١٩٨١). وإذا ما أخذنا كل ما ذكر آنفاً في الاعتبار فإننا بناء عليه نوصي بما يلي:

---

(١) لقد أعطى كِلفورد جيرتز وهو واحد من المراقبين الأكثر تعاطفًا عنوانًا لكتابه هو (الإسلام تحت المراقبة) (جيرتز ١٩٦٨) والاهتمام بالإسلام كان له أثره في عالم الطباعة. فالدراسات المتعلقة بالمجتمع الإسلامي هي الآن عمل ناجح من أعمال النشر. ويرى الناشرون أن إضافة كلمة (إسلام) إلى العنوان ضمان للبيع. ومن هنا فإن عناوين مثل الإسلام والتنمية Islam And Development (إسبُوسِيتُو Esposito ١٩٨٠) ظهرت أخيرًا في سوق النشر. وليس الغرب وحده هو المذنب في جعل الإسلام علامة تجارية، فإن صانعي الأشرطة السينمائية في الباكستان أنتجوا أخيرًا شريطًا بعنوان غير متوقع منهم هو (الله والحب) بطله أحب الممثلين إلى الشعب وهو محمد علي وبطلته الممثله بَابْرا شريف Babra Sharif .

١) أن يكتب تاريخ اجتماعي ميسر لحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) يخاطب فيه مؤلفه المسلم أكبر عدد من القراء مسلمين وغير مسلمين على ألا يكون مؤلفًا علميًا بحتًا ولا مغلقًا على القارىء (أنظر ما كتبناه آنفًا عن ذلك)[1].

٢) يجب كتابة كتاب نموذجي رفيع المستوى في علم الإنسان وترجمته إلى اللغات الكبرى في العالم الإسلامي. ويجب أن يكون صالحًا لمستوى الدرجة الجامعية الأولى (الليسانس أو البكالوريوس) وبه أجزاء خاصة بكل مُنطقة ثقافية كبرى.

٣) يجب إفراد كتاب في علم الإنسان لكل منطقة إسلامية وتوزيعه في العالم الإسلامي[2] ونرشح ابتداء للاختيار المغرب عن منطقة العربي وباكستان عن جنوب آسيا وإندونيسيا عن جنوب شرق آسيا كنماذج ثقافية جغرافية مميزة. وينبغي أن تكون هذه الكتب بسيطة واضحة بها صور مشوقة ويمكن استعمالها في الكليات والجامعات.

٤) يجب تنظيم وتشجيع زيارات لعلماء الإنسان تغطي البلاد الإسلامية كما يجب القيام بمشروعات مشتركة. وعلى سبيل المثال فإن دراسة البربر

---

(١) كنموذج لمثل هذا المؤلف انظر ترجمة إسماعيل الفاروقي لكتاب محمد حسين هيكل: حياة محمد (١٩٧٦) ولمزيد من الأعمال المشابهة أنظر بعضاً من المطبوعات القريبة العهد لمؤسسات اسلامية حديثة التكوين مثل: المؤسسة الإسلامية Islamic Faundation في ليستر Leicester ومعهد دراسة السياسات Institute of Policy Studies في إسلام أباد Islamabad والمعهد العالمي للفكر الإسلامي The Internatianal Institute Of Islamic Thought بواشنطن Washington.

(٢) للاطلاع على كتاب به محاولة لدراسة القبائل الإسلامية جماعيًا في صعيد واحد في علم الإنسان اقرأ: أحمد وهارت (١٩٨٣).

والپختن مشروع منطقي ومثير للاهتمام.

٥) يجب القيام بدراسات مقارنة طويلة الأجل عن القطاعات الاجتماعية، تساعدنا على فهم أفضل، وعلى التوصل إلى استنتاجات تتعلق بالمجتمع الإسلامي ومشاكله العاجلة المعاصرة.

والقطاعات التي ينبغي دراستها يمكن أن تكون كما يلي:
الفلاحون والقبائل والمدن، وللقطاع الأول أرشح دراسة قرية باكستانية (ربما من الأفضل أن تكون في أكثر المقاطعات كثافة سكانية وهي البنجاب) وقرية مصرية تعتمد تقليديًا على شبكات الري. أما بخصوص القبائل فأرشح البربر والپختن كمواضيع اختيارها طبيعي. أما عن المدن فأرشح القاهرة والمدينة المنورة ولاهور.

٦) ويجب أن يكون لدينا إطار واضح للدراسات الاجتماعية العملية والخاصة بالتنمية حتى يتيسر لنا تخطيط أفضل للمجتمع الإسلامي في القرن العشرين.

٧) أوصي باستخراج وجمع الأجزاء المتعلقة بعلم ثقافة المجتمع وبعلم الإنسان من كتابات المؤلفين المسلمين الكبار وإفراد مجموعة مجلدات خاصة بها[1] ومثل هذا العمل يحتاج عالم الإنسان فيه إلى معونة علماء التراث الإسلامي.

وهناك قدر كبير من دراسات علم الإنسان في كتابات علماء التراث

---

(١) لقد تمت محاولة في ذلك الاتجاه في كتاب: المجتمع الإسلامي: قراءات في الفكر والتنمية والبنية.

Muslim Society: Reading in Thought, Development and Structure

Rautledge and Kegan Paul. London. 1982. لأحمد (١٩٨٢أ)

تحت غطاء التاريخ في نص، والمذكرات الشخصية في نص آخر، وكجزء من علم ثقافة المجتمع بشكل مباشر في نص ثالث. ومثل هذه المحاولة العلمية سوف تساعدنا على وضع أساس منهج الكتابة الإسلامية في علم الإنسان مستقبلاً. وإنني لأتفق مع المثقفين العرب في أنه يجب أن تكون لنا مجلات علمية كبرى وأن نؤسس معاهد علمية ـ تستطيع أن تتحدى جامعات مثل أكسفورد، وهارفرد وجامعة كاليفورنيا في لوس انجلس (سعيد ١٩٧٨ : ٣٢٣) وبغير ذلك سوف يظل المسلمون على تبعيتهم للاتجاهات الفكرية في الغرب.

(ب) خاتمة :

لقد أقدم علماء شؤون الإسلام وأهله في الغرب على ارتكاب واحدة من أكثر أخطائهم وضوحًا في الأزمنة القريبة، من جراء عجزهم عن توقع الصحوة الإسلامية المعاصرة أو تقدير أهميتها. فقد افترضوا أن التيارات العلمانية في المجتمع الإسلامي لا تعدو أن تكون تطورات منطقية لما بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا هو الاتجاه الذي أشار إليه المستشرقون منذ جيل مضى (جب ١٩٨٠) ويبدو أن العلماء المعاصرين منهم يقتفون بعيون مغمضة آثار أسلافهم، على طريق الوقوع في نفس الأخطاء. فقد كتب عالم غربي في شؤون إيران مثلًا من وقت قريب، يقول عنها : (إنه بالرغم من صعوبة الجزم بصورة قاطعة فإن الاتجاه (في إيران) يبدو أنه على طريق الابتعاد عن حركات المقاومة الجسدية من نوع تلك التي حدثت في محرم عام ١٩٦٣م والاتجاه أكثر إلى المقاومه بالفكر من خلال التداخل والاشتراك في أجهزة اتخاذ القرار في الحكومة) وانتهى بحث هذا العالم بقوله : (ومع ذلك فإن الأفراد ذوي الخلفية الدينية الذين قد يعارضون الحكومة يسارعون الآن إلى الانضمام إلى صفوفها على أمل

اقتناص فرصة تنفيذ سياسات أكثر اتفاقًا مع ما يذهبون إليه من أن الإسلام نظام شامل لكل العقائد (تَيِسْ Thaiss : ٣٦٦).

وهذا الحديث مقتبس عن (خبير) في شؤون إيران عشية الثورة الدينية التي أطاحت بالشاه. وعلماء المسلمين الذين درسوا في الغرب يرتكبون نفس الخطأ. فعزيز أحمد ينهي بحثًا له عن الإسلام في باكستان هكذا: (وبعد أن أصيب علماء الدين الإسلامي بنكسة عام ١٩٧٠ فإن الاشتراكية الإسلامية التي يبدو الإسلام فيها مظهريًا ودبلوماسيًا إلى حد كبير - حققت على الأقل نصرًا كاملاً على الأحزاب الدينية (عزيز أحمد ١٩٧٨ : ٢٧٢). وهكذا فإن حيوية الصحوة الإسلامية كذبت تنبؤات المثقفين المسلمين وأدهشتهم ومن حق كلفُّورد جيرتز أن نشير إلى أنه واحد من قلة من الكتاب الغربيين الذين رأو رؤية مخالفة[1].

وبعد التحقق من حيوية الصحوة الإسلامية فإن على المسلمين أن يخططوا لتوجيهها حتى يفيدوا على خير وجه من روعة دوافعها وقوتها. عليهم كما قال شريعتي - أن يعدوا أنفسهم لاكتشاف معنى (الصراط المستقيم) اليوم وماذا سيكون معناه مستقبلاً.

وخيرٌ لعالِم الإنسان أن يتذكر قول سقراط (Socrates) «أنا لست بالأثيني ولا باليوناني. إنما أنا مواطن عالمي» أخيرًا على عالِم الإنسان أن يتخطى حدود ذاته وثقافته وبيئته إلى موقع يستطيع منه أن يتحدث إلى هؤلاء الذين حوله ويفهمهم في إطار إنسانيتهم بموضوعية ليكون هذا

(١) لقد كتب كلفُّورد جيرتز ساخرًا من زملائه الغربيين لتسرعهم وناصحًا إياهم: «مازال علينا أن ننتظر قليلاً - في تقديري - حتى في تونس ومصر قبل أن نرى حركة واضحة للعيان نحو «إسلام بلا دين» تتقدم رافعة لواء كتب عليه(لقد مات الله) »(جيرتز ١٩٦٨ : ١١٥).

صدى لتوجيهات الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي أهاب بالناس كافة في خطبة الوداع العظيمة: «إن الله جعلكم إخوانًا فعليكم ألا تتفرق بكم السبل، وأن لا فضل لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا فضل لأبيض على أسود ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى»[1].

(1) لم ترد هذه الفقرات في خطبة الوداع بهذا السياق ولكن بعض هذه المعاني وردت متفرقة فيها وجاء في خطبة الوداع النص التالي:

«أيها الناس إنما المؤمنون إخوة. . .

أيها الناس إن ربكم واحد. . . وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى. . .». (المراجع).

BIBLIOGRAPHY

Ahmad, A. 1978. Activism of the Ulema in Pakistan, in N.R. Kedaie, ed. *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press.

Ahmad, K. 1976. *Islam: Its Meaning and Message*, London: Islamic Council of Europe.

——— 1982. What an Islamic Journey. Review of V.S. Naipaul, 1981. *The Muslim World Book Review*, Vol. 2, No. 3, Spring.

Ahmad, S. 1977. *Class and Power in a Punjabi Village*, Monthly Review Press.

Ahmed, A.S. 1976. *Millennium and Charisma among Pathans: A Critical Essay in Social Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul.

——— 1978. The Colonial Encounter on the Northwest Frontier Province: Myth and Mystification. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, Oxford, vol. IX, no.3.

——— 1980. *Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society*, London: Routledge and Kegan Paul.

——— 1980b. Introduction to E. Howell. *Mizh: A Monograph on Government's Relations with the Mahsud Tribe*, Oxford in Asia Series, Karachi: Oxford University Press.

——— 1981a. Afghan Refugees, Aid and Anthropologists, *Internationales Asian Forum, International Quarterly for Asian Studies*, 12, Jahrgang, April. Originally published How to Aid Afghan Refugees, in *Royal Anthropological Institute News*, No. 39, August, 1980.

——— 1981b. Nomadism as Ideological Expression: The Case of the Gomal Nomads. *Nomadic Peoples*, Number 9, September.

——— 1981c. Review of S.S. Harrison 1981. *Afghanistan Council Newsletter*, September, vol. IX, no. 4. New York: The Asia Society.

——— 1982a. *Muslim Society: Readings in Thought and Structure*, London: Routledge and Kegan Paul.

——— 1982b. Order and Conflict in Muslim Society: A Case Study from Pakistan. *Middle East Journal*, 36(2): 184-204.

——— 1983. *Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan*, Cambridge University Press.

——— 1984 Al-Biruni: The First Anthropologist, Spring. London: *Royal Anthroplogical Institute News.*

——— *The Social Structure and Organization of Early Muslim Society*, forthcoming book.

——— The Reconsideration of Swat Pathans: A Reply to Fredrik Barth, forthcoming paper.

——— The Man who would be King: British Political Officer among the Bedouin and the Pukhtun, forthcoming paper.

——— and Ahmed Z. 1981. *Tor* and *Mor:* Binary and Opposing Models of Pukhtun Femalehood. T.S. Epstein and S.P.F. Senaratne, eds. *Rural Women: Asian Case-Studies*, Oxford: Pergamon, forthcoming.

——— and Hart, D.M. 1983. *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus*, London: Routledge and Kegan Paul.

——— and Haft, D.M. eds. *Islamic Tribes and European Administrators: Readings in the Colonial Encounter*, forthcoming book.

Ajami, F. 1981. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967*, Cambridge University Press.

Alavi, H. 1971. The Politics of Dependence: A Village in West Punjab. *South Asian Review*, Vol. 4, No. 2.

——— 1972. Kinship in West Punjab Villages, *Contributions to Indian Sociology*, News Series, No. VI.

Al-Beruni. 1964. *Al-Beruni's India*, edited, notes etc. E.C. Sachau, Vols. I & II, Delhi: S. Cahud & Co. Originally published 1888.

Anderson, J. 1981. Review of Ahmed. 1980a. *American Ethnologist*, Vol. 8, No. 2.

Andrae, T. 1936. *Mohammad, the Man and His Faith*, English translation, London.

Antoun, R.T. 1979. *Low-Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*, Albany: State University of New York Press.

Archer, J.C. 1924. *Mystical Elements in Mohammad*, Yale University Press.

Asad, T. 1972. Market Model, Class Structure and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization. *MAN*, Vol. 7, No. I.

——— ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

——— 1975. Anthropological Texts, and Ideological Problems: An Analysis of Cohen on Arab Villages in Israel. *Economy and Society*, Vol. 4, No. 3: 251-82.

Aswad, B.C. 1970. Social and Ecological Aspects in the Formation of Islam. Louise E. Sweet, *ed*, *Peoples and Cultures of the Middle East*, Vol. I, Garden City, New York: Doubleday and Co. for Natural History Press. 53-73.

Bailey, F.G. 1970. *Stratagems and Spoils*, Oxford: Basil Blackwell.

Banaji, J. 1970. Crisis of British Anthropology. *New Left Review*, No. 64: 71-85.

Barth F. 1961. *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, London: George Allen and Unwin.

——— 1966. Models of Social Organization. *Royal Anthropological Institute, Occasional paper* No. 23.

——— 1972. *Political Leadership among Swat Pathans*, London: Athlone Press.

——— 1981. *Selected Essays of Fredrik Barth: Features of Person and Society in Swat: Collected Essays on Pathans*, Vol. II, London: Routledge and Kegan Paul.

Beattie, H. 1977. *Other Cultures*, London: Routledge and Kegan Paul.

Bell. R. 1926. *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London.

Bohannan, P. 1959. The Impact of Money on an African Subsistence Economy. *The Journal of Economic History*, No. 19: 491-503.

Bohannan, P. and Bohannan, L. 1968. *Tiv Economy*, Evanston, Ill. Northwestern University Press.

Bohannan. P. and Dalton, G. eds. 1962. *Markets in Africa;* Evanston, Ill. Northwestern University Press.

Burling, R. 1962. Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology. *American Anthropologist*, Vol. 64: 802-21.

Cancian, F. 1966. Maximization as Norm, Strategy and Theory: A Comment on Programmatic Statements in Economic Anthropology. *American Anthropologist*, Vol. 68: 465-70.

Caroe, O. 1965. *The Pathans*, London: Macmillan.

Carpozi, G. Jr. 1979. *Ayatollah Khomeini's Mein Kampf: Islamic Government by Ayatollah Ruhollah Khomeini*, New York: Manor Books.

Chaudhri, N.C. 1965. *The Continent of Circe*, London: Chatto and Windus.

Cole, D. 1975. *Nomads of the Nomads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, Chicago: Aldine.

Crone, P. and Cook, M. 1980. *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge University Press.

Dalton, G. 1961. Economic Theory and Primitive Society. *American Anthropologist*, Vol. 63, No.1.

——— 1962. Traditional Production in Primitive African Economies. *The Quarterly Journal of Economics*, 76: 360-78.

——— 1965. Primitive Money. *American Anthropologist*, Vol. 67: 44-65.

——— ed. 1967. *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*, New York: Natural History Press.

——— ed. 1968. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, New York: Anchor Books.

——— 1969. Theoretical Issues in Economic Anthropology. *Current Anthropology*, 10: 63-101.

Deane, P. 1953. *Colonial Social Accounting*, Cambridge University Press.

Durkheim, E. 1923. *The Division of Labour*, London.

Eickelman, D.F. 1967. Musaylima: An Approach to the Social Anthropology of Seventh Century Arabia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 10: 17-52.

——— 1981. *The Middle East: An Anthropological Approach.* Englewood Cliffs N.J., Prentice-Hall, Inc.

Elphinstone, M. 1972. *An Account of the Kingdom of Caubul*, Vols. I and II, Karachi: Oxford University Press.

El-Zein, A.H.M. 1974. *The Sacred Meadows: A Structural Analysis of Religious Symbolism in an East African Town*, Evanston, Ill: Northwestern University Press.

——— 1977. Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam. *Annual Reviews of Anthropology*, 6: 227-254.

Epstein, T.S. 1962. *Economic Development and Social Change in South India.* Manchester University Press.

Esposito, J.L. ed. 1980. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.

Evans-Pritchard, E.E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande of the Anglo-Egyptian Sudan*, Oxford: Clarendon Press.

——— 1973. *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press.

Faris, J.C. 1973. Pax Britannica and the Sudan: S.F. Nadel. T. Asad, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

Faruqi, I.R. 1976 trans. *The Life of Muhammad* by M.H. Haykal, USA: North American Publications..

Firth, R. 1964. Capital, Saving and Credit in Peasant Societies: A view-point from Economic Anthropology. R. Firth and B. Yamey eds. *Capital, Saving and Credit in Peasant Societies*, Chicago: Aldine.

——— 1966. *Malay Fishermen: The Peasant Economy*, London: Routledge and Kegan Paul.

——— ed. 1970. *Themes in Economic Anthropology,* ASA Monograph 6; London: Tavistock.

Fischer, M.M.J. 1980. *Iran: From Religious Dispute to Revolution,* Cambridge: Harvard University Press.

Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. eds. 1970. *African Political Systems,* Oxford University Press.

Freud, S. 1950. *Totem & Taboo,* London.

Gauhar, A. ed. 1978. *The Challenge of Islam,* London: Islamic Council of Europe.

Geertz, C. 1968. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia,* New Haven and London: Yale University Press.

——— 1973. *The Interpretation of Cultures,* Basic Books, Inc.

Geertz H. and Rosen, L. 1979. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis,* Cambridge University Press.

Gellner, E. 1969. *Saints of the Atlas,* London: Weidenfeld and Nicolson.

——— 1981. *Muslim Society,* Cambridge University Press.

Gibb, H.A.R. 1980. *Muhammedanism,* Oxford University Press. First published in the Home University Library (1949).

Godelier, M. 1977. *Perspectives in Marxist Anthropology,* Cambridge University Press.

Grunebaum, Gustave E. von 1951. *Muhammadan Festivals,* New York: Henry Schuman, Inc.

Harrison, S.S. 1981. *In Afghanistan's Shadow: Baluch Nationalism and Soviet Temptations,* Washington and New York: Carnegie Endowment.

Hill, P. 1963. Markets in Africa, *The Journal of Modern African Studies.* Vol. 1, No. 4.

——— 1965. *A Plea for Indigenous Economics: The West African Example,* Economic Development Institute, University of Ibadan.

Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam;* Chicago: University of Chicago Press.

Jeffrey, P. 1980. *Frogs in a Well.* London: Zed Press.

Khan, M.S. 1980. *Muhammad: Seal of the Prophets.* London: Routledge and Kegan Paul.

Laffin, J. 1981. *The Dagger of Islam.* New York: Bantam Books.

Legace, R.O. 1957. The Formation of the Muslim State. *Anthropology Tomorrow,* The University of Chicago, Vol. 6, No. I: 141-155.

Lancaster, W.O. 1980. Review of Ibrahim and Cole 1978. *Nomadic Peoples* No. 5, Commission on Nomadic Peoples, IUAES.

——— 1981. *The Rawala Bedouin Today,* Berkeley: California University Press.

Laroui, A. 1977. *The History of the Maghrib: An Interpretive Essay,* trans. from French by Ralph Manheim, N.J.: Princeton University Press.

Leach, E.R. 1971 a. *Rethinking Anthropology,* London: Athlone Press.

——— 1971 b. *Aspects of Caste in South India, Ceylon and Northwest Pakistan,* Cambridge University Press.

——— 1977. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure,* London: Athlone Press.

LeClair, E.E. 1962. Economic Theory and Economic Anthropology. *American Anthropologist,* 64, pp. 1,179-1,203.

——— and Schneider, H.K. eds. 1968. *Economic Anthropology: Readings in Theory and Analysis,* New York: Holt, Rinehart and Winston.

Lewis, B. 1966. *The Arabs in History,* Harper Colophon Books, Harper and Row. Originally published in the History division of Hutchison University Library 1950.

——— 1972. The Study of Islam. *Encounter,* 38, No. 1: 31-34.

Lewis, I.M. 1961. *A Pastoral Democracy,* Oxford University Press.

Lings, M. 1983. *Muhammad,* London: G. Allen and Unwin.

Lyall, A. 1882. *Asiatic Studies: Religious and Social,* London.

Maine, H. 1861. *Ancient Law,* London: John Murray.

——— 1871. *Village Communities in the East and the West*, London.

Meeker, M.E. 1979. *Literature and Violence in North Arabia.* New York: Cambridge University Press.

Meillasoux, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Paris: Mouton.

——— 1972. From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology. *Economic Society*, Vol. I: 93-105.

Muir, W. 1858-61. *Life of Mohomet*, 4 vols, London.

Naipaul. V.S. 1981. *Among the Believers: An Islamic Journey*, New York: Alfred A. Knopf.

Needham, R. 1970. The Future of Social Anthropology: Disintegration or Metamorphosis?" *Anniversary Contributions to Anthropology: Twelve Essays*, Leiden.

Pastner, C. 1978. Englishmen in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 4, No. 2. University of Chicago.

Patai, R. 1969. *Society, Cdlture and Change in the Middle East.* Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

Pehrson, R.N. 1966. *The Social Organization of the Marri Baluch*, compiled and analysed from his notes by Fredrik Barth, Chicago: Viking Fund Publications in Anthropology, No. 43.

Peters, E. 1960. The Proliferation of Segments in the Lineage of the Bedouin of Cyrenaica, *JRAI*, Vol. 90: 29-53.

Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*, New York: Rinehart.

——— 1966. *Dahomey and the Slave Trade*, Seattle: University of Washington Press.

——— 1968 a. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*, ed. G. Dalton, New York: Anchor Books, Doubleday.

——— 1968 b. The Economy as Instituted Process. E.E. LeClair and H.K. Schneider eds. *Economic Anthropology.* New York: Holt, Rinehart and Winston.

——— Arensberg, C.M. and Pearson, H.W. eds. 1957. *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory,* Glencoe, Ill.: Free Press.

Rahman, F. 1982. The Academic Study of Islam: A Muslim Islamicist's Point of View. R.C. Martin, ed. *Islam and the History of Religions,* Berkeley: University of California Press.

Rey, P.P. 1957. The Lineage Mode of Production. *Critique of Anthropology,* No. 3. London: Spring.

——— 1980. *Muhammad,* trans. A. Carter, New York: Pantheon Books.

——— 1981. *The Arabs,* trans. A. Goldhammer, The University of Chicago and Croom Helm, Ltd.

Rodinson, M. 1980. *Muhammad* trans. A. Carter. New York: Pantheon Books.

Sahlins, M.D. 1968. *Tribesmen,* Prentice-Hall for University of Michigan.

——— 1969. On the Sociology of Primitive Exchange. M. Banton ed. *The Relevance of Models for Social Athropology,* ASA, Monograph No. 1. London: Tavistock.

Said, H.M. ed. 1979. *Al-Beruni: Commemorative Volume,* International Congress. Karachi: Hamdard Academy.

——— and Zahid, A. 1981. *Al-Beruni, His Times, Life and Works.* Karachi: Hamdard Academy.

Said, W.E. 1978. *Orientalism,* London: Routledge and Kegan Paul.

——— 1981. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World,* New York: Pantheon Books.

Shariati, A. 1979. *On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati,* trans. H. Algar, Berkeley: Mizan Press.

Southhall, A.W. 1953. *Alur Society,* Cambridge: W. Heffer.

Tapper, R. 1979. *Pasture and Politics: Economics, Conflict and Ritual among Shahsevan Nomads of Northwestern Iran,* New York: Academic Press.

——— 1981. Review of Ahmed 1980. *Asian Affairs*, Vol. 12 Pt. B, October, London.

Terray, E. 1972. *Marxism and Primitive Societies: Two Studies*, New York: Monthly Review Press.

——— 1975 a. Technology, Tradition and the State. *Critique of Anthropology*, No. 3, Spring, London.

——— 1975 b. Classes and Class Consciousness in the Abron Kingdom of Gyaman. In M. Bloch, (ed.), *Marxist Analyses and Social Anthropology*, London: Malaby Press.

Thaiss, G. 1978. Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husain. N.R. Keddie, ed. *Scholars, Saints, and Sufis*, Berkeley: University of California Press.

Tidrick, K. 1981. *Heart-Beguiling Araby*, Cambridge University Press.

Turner, B.S. 1974. *Weber and Islam: A Critical Study*, London: Routledge and Kegan Paul.

Tylor, E.B. 1871. *Primitive Culture*, London.

Vincent, J. 1978. Political Anthropology: Manipulative Strategies. *Annual Reviews of Anthropology*, 7: 175-94.

Watt, W.M. 1953. *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press.

——— 1956. *Muhammad at Medina*, Oxford: Clarendon Press.

——— 1978. *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press. First published by Clarendon Press, 1961.

Wax, R.H. 1971. *Doing Fieldwork, Warning and Advice*, Chicago and London: University of Chicago Press.

Wi kan. U. 1977. Mana Becomes Women: Transsexualism in Oman as a Key to Gender Roles. *Man* (N.S.). Vol 12, No. 2, August.

Winter, E.H. 1973. Territorial Grouping and Religion Among the Iraqw. M. Banton ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ASA Monograph No. 3, London: Tavistock.

Wittfogel, K. 1957. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, Yale University Press. Paperback version (1981). New York: Vintage Books.

Wolf, E. 1951. The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam. *South-Western Journal of Anthropology*, No. 7, Winter 329-56.

المحتويات

كتب وبحوث للمؤلف

فيما يلي قليل من كثير من كتب وأبحاث المؤلف وكلها بالإنجليزية مع الترجمة العربية لعناوينها.

أ ـ الكتب:

١) اقتصاد ومجتمع اليختن: البنية التقليدية والتنمية الاقتصادية في مجتمع قبلي.

روتلدج وكيجن بول. لندن ١٩٨٠م.

Pukhtun Economy and Society: Traditional Structure and Economic Development in a Tribal Society. Routledge and Kegan Paul, London, 1980.

٢ ـ المجتمع المسلم: قراءات في الفكر والبنية.

روتلدج وكيجن بول. لندن ١٩٨٢م.

Muslim Society: Readings in Thought and Structure. Routledge and Kegan Paul, London, 1982.

٣) الدين والسياسة في المجتمع المسلم:

النظام العام والصراع في الباكستان. مطبعة جامعة كمبردج ١٩٨٣م.

Religion and Politics in Muslim Society: Order and Conflict in Pakistan. Cambridge University Press, 1983.

ب ـ البحوث :

١) «البداوة كتعبير عن اتجاه فكري «مثال من بدو قومال» .

"Nomadism as Ideological Expression: The Case of the Gomal Nomads". Nomadic Peoples, Number 9, September 1981.

٢) «النظام العام والصراع في المجتمع المسلم : دراسة لحالة من الباكستان» .

"Order and Conflict in Muslim Society: A Case Study from Pakistan". Middle East Journal, 36(2) 184-204.

٣) «البيروني : عالم الإنسان الأول» .

"Al-Biruni:The First Anthropologist", Royal Anthropological Institute News, Spring, 1984.

● أسس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ١٤٠١هـ ١٩٨١م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفي المسلمين لإعادة صياغة مناهج الفكر الإسلام المعاصر في مجال العلوم والدراسات الإنساني والاجتماعية، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودور الحضاري الخيِّر الرائد، مهتدية برسالتها الإسلام الخالدة.

● ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية، كما يق بنشر الدراسات والأبحاث، ويسعى إلى إنجاز الكت المنهجية المدرسية والجامعية.

● ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكما أدوات البحث والنظر العلمي الأصيل المستقل، بتقدي رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم، م خلال تقديم خلاصات الفكر الغربي المعاصر وخلاصات التراث الإسلامي الأصيل الذي أنتج العقول المسلمة في عصور التقدم والازدهار.

● ويعمل المعهد على تأهيل الباحثين والدارسين في مجا إسلامية المعرفة، وتطوير العلوم الإجتماعية الإسلامية بتقديم القروض والمساعدات الدراسية، وتوجيه رسائ الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة، والمعر الإسلامية، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلام لطلاب الدراسات العليا.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street
Herndon, V A. 22070 - U.S.A
Tel: (703) 471 - 1133
Facsimile: (703) 471 - 3922
Telex: 901153 IIIT WASH

يعتبر «نحو علم الإنسان الإسلامي: تعريف، نُظريات، اتجاهات» للدكتور أكبر. س. أحمد مدخلاً ضرورياً لدراسة وتقويم الكتابات (الغربيّة) في مجال علم الإنسان (الأنثروبولوجيّة) من المنظور الإسلامي. ويعتقد د. أحمد أن هذه الدراسات (الغربيّة) تقدم للباحث المسلم حجمًا من المعلومات يستحق التقديرالمشوب بالأسف لأن هذه الدراسات تضمنت عددًا من الاستنتاجات القائمة على افتراضات غير موضوعيّة، منطلقة من مفاهيم ثقافيّة خاطئة، تتمحور حول نظرة استعلاء الغرب العرقيّة على بقية الأجناس والشعوب.

وقد عالج د. أحمد في بحثه من خلال المنظور الإسلامي الأخطاء الناجمة عن الانحراف في المنهج (الغربي) والتي تمثل في نظره تحديًا كبيرًا يحتاج علم الإنسان إلى التغلب عليها.

ويحاول المؤلف في هذا الكتاب تقديم نظرة جديدة في دراسات علم الإنسان تعتمد كما وصفها الدكتور اسماعيل الفاروقي في تقديمه للطبعة الانكليزيّة: «على الحقيقة دون التأثر بأي مفاهيم مسبقة». لأن الإسلام يعتبر الحكمة ضالة المؤمن، فحيثما توجد الدلائل العلمية الصحيحة لأي وجهة نظر على العقل المسلم الانصياع لها.

وقد قدم المؤلف في الباب الأول مراجعة لتطور دراسات علم الإنسان مقارنًا ذلك بتطور العلوم الاجتماعية الأخرى. وأوضح كيف أدت الفترة الاستعماريّة إلى فرض مجموعة من الأخطاء المنهجيّة على دراسات علم الإنسان.

وفي الباب الثاني بيَّن الكاتب أن الدراسات في مجال علم الإنسان كان لها مكانها في التراث العلمي الإسلامي منذ القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). واختتم د. أحمد بحثه بدعوة الدارسين والباحثين في علم الإنسان إلى تبني منهج موضوعي يتعامل مع الظواهر الإجتماعية كما هي دون تحيُّز أو أحكام ثقافية مسبقة.

